دراسات أندلسية

٦٦ گ

محرم 1416 عدد 14 جوان 1995

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

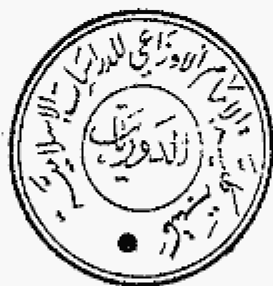
جمعة شيخة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التّحويل البنكي على حساب المشترك).

توجّه المراسلات باسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس ـ باب منارة ـ الجمهوريّة التونسيّة ـ تليفون : 227.616.



مجلــــة

دراســـات أندلسـيّـة

العـدد الرّابع عشـر

جوان

1995 / 1416



طبع بمطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر والإشهار،
(1500 نسخة)

تونس 1995



الفهـــــرس

*****

* سعد غراب : تصدير : فـي التّسامـح (بالعربيّة على اليمين وبالإسبانيّة على اليسار) 3
* محمد الطالبي : حوار بين الأديان أو حوار صراع : من أجل حوار شهادة، وتنافس وتلاق (بالفرنسية على اليسار) 5
* جمعة شيخة : في التّسامح بين المسلمين والنّصارى من خلال الشّعر الأندلسي (بالعربيّة على اليمين) 5
* محمد بن شريفة : حول التّسامح الدّيني وابن ميمون والموحّدين (بالعربيّة على اليمين) 11
* عبد العزيز شهبر : التّعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعريّة أندلسيّة (بالعربيّة على اليمين) 29
* عمر بنميرة : جوانب من تاريخ أهل الذّمة في الأندلس الإسلاميّة (بالعربيّة على اليمين) 47
* هيئة التّحرير : نماذج من التّسامح في التّراث (بالعربيّة على اليمين) 67
* النّدوة المتوسّطيّة حول «بيداغوجيّة التّسامح في حوض البحر الأبيض المتوسّط»، ونداء قرطاج.
(بالعربيّة على اليمين) 73
(بالفرنسيّة على اليسار) 34
* قالوا في التّسامح : (بالعربيّة على اليمين) 76
(بالفرنسيّة على اليسار) 36

* ديوان الأندلسيّات : شعر مقداد رحيم (القسم الثّاني) 78

* المكتبة الأندلسيّة 82

- مؤلّفات الأستاذ محمّد بوذينة.
  أ. تونيّة ابن زيدون (أضحى التّنائي) ومعارضاتها.
  ب. قصيدة عامر بن هشام القرطبي «كنز الأدب» ومعارضاتها.
- د. خالد بن عبد الكريم بن حمّود البكر: النّشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة.
- أ. أحمد الحمروني: تستور: تاريخ ورحلات، تقديم الأستاذة جميلة بينوس.
- أ. محمّد مسعود جُبران : تحقيق ودراسة كتاب «سبك المقال لفكّ العقال» للشيخ عبد الواحد بن محمد بن الطوّاح التّونسي.
- أ. عبد العزيز السّاوري: الزّيادات على كتاب إصلاح لحن العامّة بالأندلس لأبي بكر محمّد بن حسن الزّبيدي الإشبيلي.
- د. محمّد اليعلاوي : تحقيق ديوان ابن هانئ الأندلسي.

تصدير

في التسامح

قرّرت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في ديسمبر 1993 اعتبار سنة 1995 «سنة عالميّة للتّسامح». وعهدت لمنظمة الأمم المتّحدة للتّربية والعلم والثّقافة (اليونسكو) بالتّشجيع على تنظيم أنشطة في مختلف أنحاء العالم تخدم هذه الغاية النّبيلة.

ولا بدّ من أن نعترف بأنّ مفهوم التّسامح في أبلغ معانيه- أي كما يفهم الآن - هو مصطلح حديث، ونُخطئ إذا ما أردنا أن نجد مختلف أبعاده في تراثنا القديم.

ولا ينطبق هذا الحكم على تراثنا العربي الإسلامي فقط، بل هو صالح لكل التّاريخ القديم. وأقصى ما يمكن أن نجده هو بعض أمثلة من التّسامح في هذا التّراث أو ذاك. وقد نجد في تراثنا مجموعة لا بأس بها قد تجعله في منزلة محترمة من تراث الإنسانيّة. فمصطلح التّسامح مثلا، لا نجده في القرآن الكريم ولا السنّة النّبويّة، وإن وجدنا بعض مشتقّات مادة «سمح» خاصّة في السنّة النّبويّة : في أحاديث متعلقة بالتّعامل وبالبيوع بصفة أخصّ.

ومن التّعابير السّائدة التي وردت في بعض الأحاديث تعبير « الحنيفيّة السّمحاء».

وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما يمتّ إلى الحريّة الدينيّة والمسؤولية الإنسانيّة، وجدنا بذورا طيبة أمكن لبعض المفكرين في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية تطويرها. ولكن وجدت أيضا في الغالب، وفي الكثير من الأحيان بصورة أقوى، تيّارات داعية للتحجّر والانغلاق. ولئن وُجد مجال التنوّع والاختلاف، فإنّ شعارات الإقصاء والنّبذ والتّبديع والتّكفير كانت هي الغالبة.

ولئن بحثتَ كتبُ الملل والنّحل في الثّلاث وسبعين فرقة التي انقسمت إليها الأمّة الإسلاميّة واعتبرت أنّ اختلاف الأمّة رحمة، فمعروف أن كلّ واحدة كانت تدّعي أنّها الفرقة النّاجية في الآخرة، وتقوم بمجهودات كبيرة لكي تكون هي المهيمنة في الحياة العاجلة. ولقد كان ذلك في الغالب بأقصى ما

يكن من طيب نيّة، لأنّهم كانوا يرون من واجبهم أن يَقودوا الآخرين إلى الجنّة بالسلاسل، إن لزم الأمر.

إن التّسامح في القديم أمر نسبيّ، فمعروف مثلا أن تنظيم أهل الذمّة الذي كثيرا ما ينتقده بعض الدارسين المحدثين، واعتبروا أنّ فيه نزعة تمييزيّة، وأنّه يجعل من بعض المواطنين مواطنين من درجة ثانية، يعتبر تنظيما متطوّرا بالنّسبة إلى زمانه الذي كانت تعتبر فيه الحقيقة واحدة، ولا يسمح للآخرين بمخالفتها.

وهذا النّقد ينطلق كما قلنا من معطيات حديثة. ولئن انطلقت بداياتها مع قرن الأنوار، وتأكّدت مع مختلف إعلانات حقوق الإنسان، وترسّخت في النّصف الثّاني من قرننا هذا، فمن المسلّم به الآن تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات بدون تمييز للجنس أو الدّين. واقترن معنى التّسامح بحقّ الأقليّات في التّعبير الثّقافي والاجتماعي والسّياسي والدّيني، وإن كان التّسليم بذلك في مختلف أرجاء المعمورة ما زال يتطلّب مجهودات مكثّفة.

ومن الواضح أنّ المجتمعات تُقيَّم الآن بمقدار التّسامح والاحترام اللّذيْن تسمح بهما الأغلبيّة للأقليّة. ولقد كان المجتمع الإسلامي أكثر تسامحا في فترات ازدهاره وقوّته من فترات تراجعه وتقهقره.

فالتّسامح هو مظهر قوّة، لا مظهر ضعف. بل هو جهاد متواصل، تجاوز عند بعض المفكّرين الآن مظاهر اللاّمبالاة والتّعالي إلى الاحترام الحقيقي للرأي المخالف، والاقتناع الكلّي بأنّه قد يُعين الجميع على الاقتراب من الحقيقة.

وهذا الاقتناع بضرورة تركيز هذا المفهوم، هو الذي جعل المفكرين الآن يرون أنّنا تجاوزنا المستوى الذاتي الصّرف للتّسامح على المستوى الأخلاقي أو الدّيني، وأنّه لا بد من تركيزه على مستوى أوسع. فلا تسامحَ حقيقيًّا بين الأفراد إذا لم يجد إطاره الأرحب في أنظمة سياسية تُؤمن بالتعدّدية واحترام الرأي المخالف، وترتكز على مجتمع مدني ترسّخت في صلبه آليات تعديل الانحرافات. إلاّ أنّ مبدأ التّسامح هذا الذي ركّزته مكاسب الحداثة وحقوق الإنسان، يواجه تهديدات جمّة في مجتمعاتنا نتيجة استفحال مظاهر العنف والتعصّب، سواء كانت ناجمة عن توظيف مقيت للإسلام السياسي، أو استعلاء عرقيّ وعنصريّ. ولعل اعتبار سنة 1995 سنة عالمية للتّسامح هو إقرار بتفاقم عدم التّسامح. فهل يكونَ ذلك بداية الوعي الحقيقي بوجوب محاربة مختلف مظاهره ؟

د. سعد غراب

في التّسامح بين المسلمين والنّصارى
من خلال الشّعر الأندلسي

د. جمعة شيخة

مدير عام دار الكتب الوطنيّة

قد يلاحظ القارئُ لتاريخ الأندلس بالاعتماد على المصادر التّاريخيّة التّقليديّة، أنّه عبارة عن سلسلة من المعارك بين الصّليب والهلال طيلة حوالي ثمانية قرون. كان التفوّقُ أوّلَ الأمر للمسلمين، ثم أصبحت المعَارك سِجالا لتنتهيَ في نهاية المطاف إلى انتصار ساحق للنّصارى.

وبدت علاقةُ المسلم الأندلسي بالنّصراني الإسباني من خلال تركيز المؤرّخين على الأحداث الرّسمية علاقةَ حقد وبُغض وكراهيَة. فالمُسلم لا يلتقي بالنّصراني إلاّ في ساحة الوغى ولا لغةَ بينهما إلاّ لغةُ السّيف ولا رابطَ بينهما إلاّ حبُّ الانتقام والأخذ بالثأر.

وهذا لئن كان صَحيحا في جملته، فهو لا يُقدّم لنا الواقع المعيش. فالاختلاف بين الملّتين النّصرانية والإسلاميّة، على أرض شبه الجزيرة الإيبيريّة لم يَقض تماما على بعض الفترات التي تَسمو فيها النّفس الإنسانيّة وتتخلّص من أدرانها، لِتُعانق قِيما من الحبّ والتّسامح. وفي هذا المضمار يُمكّننا الشعر - وهو لغة الوجدان - من أمثلة واضحة على ذلك :

1- **الألم لقتلى النّصارى في معركة أقليش** : دارت هذه المعركة التي تعرف في المصادر الإسبانيّة بمعركة الكُنتات السّبعة سنة 501 / 1108 بين الجيش المرابطي والجيش النّصراني. وانتهت بانتصار ساحق للمسلمين. وقد جاء ذكرُ هذه المعركة عرضا في ديوان الأعمى التّطيلي بمناسبة مدحه للبطل وهو أحمد بن أبي الرّبيع بن عبد المليك. قال الشاعر (طويل)[1] :

31- سَلِ الرُّومَ فِي أُقْلِيشَ يَوْمَ تَجَابَشُوا   أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ الفَرَائِسَ لِلأُسْدِ

---

1) ديوان التّطيلي ص 31.

32- تَبَارَوْا إِلَى تِلْكَ الحُتُـوفِ فَسَلْهُمُ   أَمَا كَـانَ عَنْهَا مِنْ مَحِيـصٍ وَلاَ بُـدِّ ؟

فالشاعر بهذا الاستفهام الإنكاري يبدو - رغمَ شعوره بنشوة الانتصار في كامل القصيد - كأنّه بدَشر متأسّفا إلى تجنّب الحرب وخَلق بديل لها في علاقة سكان الجزيرة الأندلسيّة من مسلمين ونصارى.

ويتدعّم هذا الاستنتاج في وصف الشاعر لقتلى النّصارى بقوله :[2]

39 - وَحَتَّى تَدُوسَ الخَيْلُ أَوْجُهَ فِتْيَـةٍ   كِـرَامٍ عَلَـيْهَـا غَـيْـرَ شُـؤْمٍ وَلاَ نُكْـدِ

فالشاعر لا يُخفي ألَمَه لهذه الوجوه الكريمةِ من الشّباب النّصراني، تزيد سَنابك الخيلِ في تشويهها بعد أن شوّهتها طعناتُ الرّماح وضربات السّيوف.

2 - الحبّ لا يعرف الحقد : أمّا المثال الثاني المجسّم لنموّ نبتةِ الحبّ والتسامح وسط أشواك الحقد والضّغينة. فنجدهُ في ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي : وهو شاعرٌ من القرن 9 / 15 عَاش بمدينة بسطة ووقعَ في الأسر، وحُمل إلى مدينة آبره في أراضي قشتالة . ولنا في هذا الدّيوان صُورةٌ حيّة لا نجدها في كلّ كتُبِ التاريخ عن ظروف عيش الأسير المُسلم في القرن 9 / 15 لدى النّصارى. وهي ظروف تجعل الأسيرَ يعيش عذابا ماديا ونفسيا متواصلا : فالقيسي وهو الفقيهُ الإمام يكلّفه النّصارى بأعمالٍ لا تليق بمقامه العلمي والدّيني تقصدَ الإهانة والتشفّي فيقول ضَجرا متألّما. (كامل) [3]:

وَاحَسْـرَتِـي، بَعْـدَ اشْتِغَـالِي بِالعُلُو	مِ ودَرْسِهَـا وَتِـلاَوَةِ القُـرآنِ
أُمْسِـي وَأُصبِحُ خَادِمًا مُتَصَرِّفًا	لِعِبَـادَةِ الأَصْنَـامِ وَالأَوْثَـانِ
إِنْ لَـمْ أَكُنْ بِالحَفْرِ مُشْتَغِـلاً أَكُـنْ	بِالهَـدمِ مُشْتَغِـلاً مَـعَ البُنْيَـانِ
وَ الكَنْسُ فِي يَوْمِ الجُلُوسِ صِنَاعَتِي	والـرَّشُ يَتْبَعُـهُ مَـدَى الأَحْيَـانِ
ثِيَابُهُـم أَدْرَانُهَـا مَغْسُـولَـةٌ	بِيَـدِي، وَثَـوْبِـي الدهـرَ بِالأَدران

2) نفس المصدر

3) ديوان القيسي ص 198.

ومع ذلك لا يحقد القيسي على هذا المجتمع بل يَنْسَى عِذابَه ويهفو قلبُه لفتاة نصرانية تدعى ألبيرة تُبادله هي الأخرى - رغم الحواجز - هذا الحبَّ فيقول (طويل)[4] :

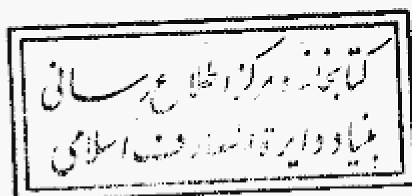
فأعْجَبُ عُبَّادِ الصَّلِيبِ صَبِيَّةٌ سَبَتْنِي بِوَجْهٍ مِثْلِ بَدْرٍ مُتَمَّمِ
فَبِتُّ حَلِيفَ الهَمِّ مِنْ فَرْطِ حُبِّهَا وَبَاتَتْ بِهَجْرِي فِي فِرَاشٍ تَنَعُّمِ
وكَمْ نَعَّمَتْنِي مِنْ لَذِيذِ وِصَالِهَا بِمَا لَمْ تَصِلْ نَفْسِي لَهُ بِتَوَهُّمِ
فَقَبَّلْتُ مِنْهَا الخَدَّ وَهْوَ مُوَرَّدٌ وَثَنَّيْتُ بِالثَّغْرِ المَلِيحِ التَّبَسُّمِ
وَمَالَتْ لِفَرْطِ السُّكْرِ وَهْيَ مَرِيضَةٌ كَمَيْلِ الصَّبَا صُبْحًا بِغُصْنٍ تَنَعُّمِ
وَلَوْلاَ عَفَافِي واتِّقَاءُ عِتَابِهَا تَمَتَّعْتُ مِنْهَا بِالمَحَلِّ المُحَرَّمِ

3- الدِّين مختلف والوطن واحد : أمّا النموذج الثالثُ فيتمثّل في تمسّك الأندلسيّين بالعيش في مدينة طليطلة بعد سقوطها في يد ألفونسو السّادس سنة 478 / 1085 و خضوعهم للحكم النّصراني المباشر. لقد برّر الباقون موقفهم هذا جهرا وعلانيةً في المادّة الشعريّة : فأموالُهم وأرزاقُهم ودورهم وضياعُهم مانعةٌ لهم من التحوّل عن أرض تعلّقوا بها، ووجَدوا مع ملوك النصارى - وخاصّةً ألفونسو السّادس - حماية وأمْنًا مقابلَ ما يدفعونه من مَغرم كانوا يدفعون مثله وفي بعض الأحيان أكثرَ منه لأمرائهم وملوكهم من المسلمين. قال شاعر طليطلة (وافر)[5] :

أَنَتْرُكُ دُورَنَا وَنَفِرُّ عَنْهَا وَلَيْسَ لَنَا وَرَاءَ البَحْرِ دُورُ ؟
وَلاَ ثَمَّ الضِّيَاعُ تَرُوقُ حُسْنًا نُبَاكِرُهَا فَيُعْجِبُنَا البُكُورُ

---

4) ابن شريفة : البسطي ص 217.
5) نفح الطيب : ج4، ص : 5 - 484.



يُـؤدِّي مغـرَمَ فِي كُـلّ شَهْـرٍ ... وَيُـؤْخَـذُ كُـلّ صَـائِفَـةٍ عُشُـورُ

فَهُـمْ أحْمَـى لِحَوْزَتِنَا وَأوْلَـى ... بِنَـا وَهُـمُ المَوَالِـي وَ العَشِيـرُ

وفي البيت الأخير يبدو التسامحُ واضحا عندما يصف الشاعر المُسلم - على لسان مَن رضي بالبقاء في طليطلة - النّصارى بالموالي ويُردفها بالعشير. ووَصل الأمر ببعض من اندمج مع المحيط النّصراني من أهلِ طليطلة إلى التنصّر. فهذا فقيهُ طليطلة أبو القاسم الخيّاط لم يَكتف بالبَقاء تحتَ النفوذ النّصراني بلْ تنصّر وبرّر تنصّرَه بقوله (طويل)[6] :

تَـلـوّنَ كَـالحِـرْبَاءِ حِينَ تَلَـوّنَ ... وَأبْصَـرَ دُنْيَـاهُ بِمِـلْءِ جُفُونِـهِ

وكُلّ إلـى الرّحمان يُومِي بوَجْهِـهِ ... وَيَذْكُـرُهُ فِـي جَهْـرِهِ وَيَقِينِـهِ

وَلَـوْ أنّ دِينًـا كَـانَ نَفْيًا لِخَالِقِي ... لَـمَا كُنْـتُ يَوْمًا دَاخِلاً فِي فُنُونِـهِ

4- تدخّلُ الأميرِ المسلمِ لإصلاحِ ذاتِ البينِ بينَ أميرينِ نصرانيّينِ : تُعتبر مَنطقةُ الثغر الأعلى من المناطق التي كان فيها الاحتكاكُ بين المُسلمين والنّصارى كبيرا. وفرضت الحياةُ بين إمارات هذه المنطقة النّصرانيّة والإسلاميّة ضَربا من التعايش السّلمي نلاحظه في بعض القصائد المدحيّة التي قالها ابن درّاج القسطلّي في مدح أمراء بني هود وبني تجيب حكام سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى. فالأمير المنذر بن يحيى (408 / 1017 - 414 / 1023). لم يكتف - حسب هذه المادّة الشعريّة - بخَلق توازن بَينه وبين هذه الإمارات يَسمح بتعايش سلمي، بل خَلق لديها شعُورا بالثقة فيه والاحتكام إليه. ولم يألُ هذا الأمير جُهدا في إصلاح ذات البين بين الأمراء المسيحيّين أنفسهم، ووصل به الأمرُ إلى تنظيم حَفل لعقد المُصاهرة بين أميرين من أمراء النّصارى : ابن فردلند ملكُ قشتالة وابن رايمند قومسُ برشلونة على أساس أن يُزوّج هذا الأخير ابنته إلى ابن الأوّل. وما عَقدُ هذه المصاهرةِ والمنذر شاهدُها إلاّ دليلٌ على ثقتهم فيه وبرهان على النيّة في إحلال السّلام والوئام بينهم محلّ القطيعةِ والصّدام. قال ابن درّاج (كامل)[7] :

---

6) ابن سعيد : المغرب 2 / 22

7) ديوان ابن درّاج ص 127

وَجَنَحْتَ للسِّلْمِ التي جَنَحُوا لَهَا ... وقَضَاءُ رَبِّكَ فِي العِبادِ خِيَارُ

فأتوكَ مُستَبِقِينَ قدْ قَرُبَ المَدَى ... مِنهُم إليكَ وذُلِّلَ المِضْمَارُ

آياتُ نَصرٍ في الوَرَى بسُيُوفِهَا ... أَمِنَ الهُدَاةُ وآمَنَ الكُفَّارُ

ولقد كانت هذه المصاهرةُ التي شهدها الرُّهبان والأحبارُ عقدا كفيلا بإلقاء السَّكينة في النفوس والطَّمأنينة في القلوب، فسكنت الهواجسُ وانحلَّت المَخاوف:[8]

فَهُنَاكَ أُخْلِصَتِ النُّفُوسُ وأُكِّدَتْ ... عُقَدُ العُهُودِ وشُدَّتِ الأَنصَارُ

وهذه السياسة، لم تُعجبْ بعضَ أهلِ سرقسطة، فقد رأوا فيها صُلحا بين الأعداء يَزدادون به اتّحادا وقوّة، وبالتّالي خطرا عليهم. لكنَّ الشاعر يَرى أنّ سياسة القوّة والمجابهة قد تُخضِّد من شوكة العدُوّ، أمّا سياسة السِّلم والمُهادنة فتجعله تابعا للممدوح وصَنيعةً له . قال ابن درّاج :[9]

عَلَى أنَّ بَعضَ العَفوِ قَتْلٌ ومَغْنَمٌ ... وَمَا رَدَّ رِيحَ المُلْكِ في الحَرْبِ حَازِمُ

فَإنَّ قَتِيلَ السَّيفِ لِلذِّيبِ مَطْعَمٌ ... وإنَّ قَتيلَ العَفْوِ لِلْمُلْكِ خَادِمُ

بِعَقْدِ بِنَاءٍ أَنْتَ شِدْتَ بِنَاءَهُ ... ولَيْسَ لَهُ فِي الأَرْضِ غَيرَكَ هَادِمُ

فَرَنْجَةُ أَعْلاهُ وقَشْتِيلُ أُسُّهُ[10] ... وسَلْمُكَ أَركَانٌ لَهُ ودَعَائِمُ

5- الجنوح إلى السلم رغم التفوق العسكري : ومن أمثلة التّسامح في تاريخ الأندلس في عهد المرابطين ما قام به أميرُ المسلمين عليُّ بنُ يوسف بن تاشفين من حصارٍ لطليطلة سنة 503 / 1109 بعد أن حَقّق الهدف من حملته وهو إظهارُ عزّ الإسلام وقوّته أمام النّصارى. ولئن رأى بعضُهم في هذا التّراجع عن الحصار عَجزا عن النَّيل من المدينة الحصينة، فقد رأت فيه المادّة الشّعريّة مظهرا من مظاهر نبل الفروسيّة العربيّة وشهامتها و نموذجا من الدّين الإسلامي في

8) المصدر السابق ص 128

9) ديوان ابن دراج ص 134.

10) المقصود أنّ الذكر في هذا العقد من فرنجة أي برشلونة والأنثى من قشتالة

سماحته ومثله العليا. وليس هذا الموقفُ من الممدوح فريدا من نوعه، فقد كان له نظائرُ في تاريخ الإسلام كتراجع الرّسول عن الطائف، وكانَ قادرا على فتحها، وتراجعه عن مكّة وعقده صلح الحديبية حبًا في السّلم وحقنا للدّماء. فإذا كان الرّسول قد فعل هذا فَلِمَ لا يقتدي به الممدوح ؟ (وافر)[11]:

51- لِأَمْـرٍ مَا رَدَدْتَ الخَيْـلَ عَنْهُـمْ وَقَـدْ جَعَـلَتْ مَحَايِنُهُـم تَحِينُ

52- وَأُسْوَتُكَ الرّسُـولُ وإِنْ يَشُـكُّوا فَعِنْـدَ جُهَيْنَـةَ الخَبَـرُ اليَقِـينُ

53- ثَنَاهَـا عَنْ ثَقِيفٍ وَالعَوَالِـي بِهِـمْ لَجَـبٌ وَدُونَهُـمُ رَنِـينُ

54 - فَوَاتَـاهُ بِهِـمْ ظَمَـأٌ وَخَـوْفٌ وَمِقْـدَارٌ أَتَـى بِهِـمُ وَحِـينُ

55- وَهَادَنَ أَهْلَ مَكّةَ عَنْ دِمَـاهَـا وَقَدْ تَكْفِي عَنِ الحَرْبِ الهُـدُونُ

الخاتمة :

إنّ الحدثَ التاريخيّ له جوانب مادية وأخرى نفسيّة. وهذا الجانبُ النّفسي هو المُهيّأ لأنْ تُصوِّره المادّةُ الشعريّة، لأنّ الشّاعر -بصفة عامّة - ينظر إلى الحدث بقلبه ووجدانه ويغوص في جزئيّاته فيومئ إلى أبعاده النفسيّة والاجتماعيّة. وهذه الأشياء قد تنعدم من الوثائق التقليديّة التاريخيّة، لأنّها تعبيرٌ عن وجدان الشعوب، ولا يُمكن إلاّ للغة الوجدان أن تنقُلها وتحافظ على ما في طيّاتها من شحنات عاطفيّة.

ومع ذلك ليس غريبا أن نفاجئَ الباحثين عندما ندّعي أنّنا نُؤرّخ بالاعتماد على الشّعر أي نُؤرخ بالاعتماد على مادّة أثيريّة زئبقيّة، من الصّعب أن تبوح بأسرارها بسهولة من جهة، ومن العسير أن يكون لها نفسُ التأثير وردُّ الفعل من مَجموع المتلقّين والمُمارسين لها من جهة ثانية.

لكن مّما يُهوّن الأمر نسبيًا أنْ ليسَ كلُّ الشّعر إبداعًا فنيًا فيصْعُب فهمُه، وتتعدّدُ تأثيراتُه. فهناك من الشّعر ما هو أقرب إلى الصّنعة والنّظم. والشّعر العربي- إلاّ ما قلّ ونَدَر- هو من هذا الصّنف الثّاني.

11) ديوان التّطيلي ص 204

حول التّسامح الدّيني
وابن ميمون والموحّدين*

د. محمّد بنشريفة

الرّباط - المغرب

الإسلام دين تسامح. هذا أمر معروف لدى المنصفين من الدارسين، وهو دين تسامح على مستوى القول والتشريع وعلى مستوى الفعل والتطبيق. فعلى المستوى الأول وردت آيات قرآنية وأحاديث نبوية متعدّدة في الحضّ على التسامح والتحلّي بروحه، وفي المجادلة بالتي هي أحسن والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. ولست في مقام سرد هذه الآيات والأحاديث، وهي على أي حال معروفة.

وأشير في مجال التذكير بتسامح الإسلام مَعَ أهل الكتاب إلى أنّ كتب الفقه الإسلامي خصّصت أبوابا لتنظيم التعامل مع غير المسلمين، وهو تعامل يتميّز بالعدل والإنصاف والخير والإحسان، فقد نصّ القرافي المالكي مثلا على أن من حقّ أهل الكتاب علينا إذا تعرض الحربيّون لبلادنا وقصدوهم في جوارنا أن نموت في الدفاع عنهم، وكل تفريط في ذلك يكون إهمالا لحقوقهم علينا.

وفي هذا الإطار كانت الوقفة التاريخية لملكنا المقدّس محمد الخامس طيب الله ثراه في حماية المواطنين اليهود خلال الحرب العالمية الثانية.

ويقول القرافي أيضا : « إن من واجبنا تجاه أهل الكتاب الرفق بضعفائهم، وسدّ خلّة فقرائهم، وإطعام جائعهم، وإلباس عاريهم، ومخاطبتهم بليّن القول، واحتمال أذى الجار منهم، مع القدرة على الدفع، رفقا بهم، وإخلاص النصح لهم في جميع أمورهم ، ودفع من تعرض لإيذائهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يفعل معهم كل ما يحسن بكريم الأخلاق أن يفعله » (1).

أكتفي هنا بهذا الشاهد محيلا على دراسة الزميل الشيخ محمد المكي الناصري :

---

* نظرا إلى أهمّيّة هذا المقال واندراجه في صلب محور «التّسامح» أعدنا طبعه نقلا عن منشورات الأكاديميّة المغربيّة (ندوة نوفمبر 1985 ص 15).

1) نقلا عن كتاب «الإسلام والحضارة العربية» 1 : 41 وهو منقول عن الذخيرة لابن بسام.

« الأقليات الدينية وحق تقرير المصير » التي استمعنا إليها في ندوة الأكاديمية السابقة[2].

أما على صعيد الواقع، فإنّ التاريخ الإسلامي زاخر بالأمثلة الحيّة والشواهد القوية على تسامح المسلمين وأمرائهم مع من كانوا يعيشون بين ظهرانيهم من النصارى واليهود، وقد نعم هؤلاء وغيرهم في العالم الإسلامي بالعيش في سلام وأمان تحت مظلة التسامح الإسلامي خلال مختلف العصور، وفي معظم الأحوال، وأقول في معظم الأحوال لأنني أنكر ما كان يحدث أحيانا من حوادث يتسبب فيها هؤلاء، أو أولئك.

وقد كانت الأندلس مثالا بارزا ونموذجا واضحا للتسامح خلال تاريخها الإسلامي على العموم. ونجد ملامح هذا التسامح تبدو منذ فتح الأندلس، إذ التزم المسلمون للمعاهدين بتمتيعهم بحرياتهم والإبقاء على أموالهم ومُمْتَلَكَاتِهم وعدم المس بكنائسهم، وكتاب عبد العزيز ابن موسى بن نصير نموذج من نماذج هذا الالتزام.

كما أنّ الحكاية الطويلة التي رواها ابن القوطية عن ابن لبابة[3] في موضوع ارطباس الذي ذهب إليه ميمون العابد وزعماء العرب يطلبون إليه أن يمنحهم من بعض ضياعه الكثيرة تدل دلالة واضحة على المعاملة السخية التي سلكها الفاتحون مع أولئك المعاهدين في عصر الولاة، ولم تكن معاملة اليهود تنزل عن هذه المعاملة في الدرجة، وقد أدى ذلك إلى تساكن ودي وتعايش سلمي متميز بين الأجناس والأديان في الأندلس، وكان من نتائجه انتشار اللغة العربية وآدابها بين اليهود والنصارى انتشارا ظهر بوضوح في عهد الإمارة الأموية.

وشكوى الراهب ألبرو من ظاهرة إقبال المستعربين على اللغة والآداب العربية وانصرافهم عن لغتهم وآدابهم معروفة[4]، وقد نجد تفسير هذه الظاهرة فيما ذهب اليه ابن خلدون من تقليد المغلوب للغالب، كما أنّ الرغبة في وظائف الدولة كانت من أسباب ذلك أيضا، وقد كان استخدام الكتاب والأطباء من أهل الذمّة أمرا عاديا لدى الأمراء الأمويين، ومن أشهر هؤلاء الكتاب قومس بن أنتنيان كاتب الأمير محمد، أما الأطباء فكانوا من النصارى في أيام عبد الرحمن بن الحكم، وكان منهم في عهد ولده محمد، خالد بن يزيد بن رومان،وظهر في زمن الأمير عبد الله : ابن ملوكة النصراني وذكر ابن جلجل أنه «كان على باب داره ثلاثون كرسيا لقعود الناس»

---

2) ندوة حق الشعوب في تقرير مصيرها، أكاديمية المملكة المغربية، مارس 1985، من ص 45 إلي ص 71.

3) تاريخ افتتاح الأندلس : 38 - 40.

4) تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا : 485.

وإسحاق الطبيب وولده[5].

وإذا كان استخدام هؤلاء الأطباء والكتاب بداعي الحاجة إلى طبّهم وعلمهم فإنّه كانَ في الوقت نفسه مظهرا للتسامح الذي طَبَعَ هذه الحقبة. ومن أغرب مظاهر هذا التسامح أن الدواوين الحكوميّة كانت تعطّل يوم الأحد، قال المؤرخ ابن حيان نقلا عن الرازي « وكان أول من سنّ لكتّاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم الأحد من الأسبوع والتخلف عن حضور قصره، قومس بن أنتنيان، كاتب الرسائل للأمير محمد، وكان نصرانيا دعا إلى ذلك لنسكه فيه، فتبعه جميع الكتاب طلبا للاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم، فانتحوا ذلك، ومضى إلى اليوم عليه »[6].

وقد تجلّى هذا التسامح في مشاركة عامة المسلمين للنصارى في أعيادهم واستعمالهم للرسوم الاجتماعية المعمول بها في هذه الأعياد، الأمر الذي انتقده بعض الورعين من أمثال ابن وضّاح والطرطوشي والعزفي واعتبروه من البدع حسبما ورد في كتابي البدع لابن وضاح والطرطوشي، ومقدمة الدر المنظم في المولد المعظّم للعزفي[7].

وقد بلغ التسامح ذروته في عهد الخليفة عبد الرحمان الناصر الذي تعايش في بلاطه كبار الأطباء والعلماء من أهل الملل الإبراهيمية الثلاث، فضرب بذلك أعلى مثل في التسامح الديني الذي يعزّ نظيره.

فقد جمع هذا البلاط الخليفي في وقت واحد بين العالم الطبيب المسلم أبي الوليد محمد ابن حسين المعروف بابن الكتاني الذي كان محبوبا من العامة والخاصة لسخائه بعلمه ومواساته بنفسه، ولزهده في المال وعزوفه على جمعه، وقد أخذ الطب عن الحرانيين الوافدين من المشرق على الأندلس، كما تتلمذ عن الأسقف أبي الحارث[8]، وبين الطبيب اليهودي الشهير حسداي بن شبروط الذي كان وزيرا وسفيرا للخليفة، وهو مثل مسلمة المجريطي وابن جلجل، من تلامذة الراهب البيزنطي نيقولا مبعوث أمبراطور بيزنطة إلى الخليفة عبد الرحمن بكتاب ديسقوريدس، وبين النصراني ربيع بن زيد الذي نصّبه الخليفة، عبد الرحمن أسقفا مكافأة له على النجاح الذي

---

5) طبقات ابن جلجل : 92 وما بعدها.
6) المقتبس لابن حيان : 138 تحقيق د. محمود مكي.
7) راجع مقالة لأستاذ ف. لاكرانخا في مجلة الأندلس حول الأعياد المسيحية في الأندلس.
8) طبقات ابن جلجل : 109.

حالته في جميع المهمات الرسمية التي كلف بها كسفارته إلى ألمانيا وسفارته إلى بيزنطة التي جلب منها تحفا بديعة وأشياء رفيعة استعملت في تجميل مدينة الزهراء، وكمجهوده الكبير في ترجمة كتاب هروشيش من اللاتينية إلى العربية بالتعاون مع العالم المحدث الكبير قاسم بن أصبغ[9].

إن تعاون إمام كبير في الحديث والعلوم الإسلامية مع أسقف كبير يعتبر في حدّ ذاته قمّة ما وصل إليه التسامح الإسلامي في عهد عبد الرحمن الناصر وولده الحكم المستنصر.

يقول الأستاذ بيرنيت، وهو من كبار الاختصاصيين في تاريخ العلوم : « في هذا العهد الخليفي وجد تسامح ديني وسياسي كبير، وظهر تعاون وثيق بين علماء ينتمون إلى أجناس وأديان مختلفة»[10]

أما في عهد الطوائف فقد تطور هذا التسامح إلى درجة عدّت من قبيل المبالغة، إذ أنّ معظم الطوائف اتخذوا لهم وزراء وأعوانا من اليهود واستخدموهم في الحسابات والجبايات، فبنو النغريلة في البلاط الزيري بغرناطة، وبنو حسداي في الإمارة الهُودِية بسرقسطة وإمارة بني رزين في السهلة، وغيرهم في إمارة مجاهد وولده علي بدانية.

وإذا كان بعض هؤلاء اليهود قد اعتنقوا الإسلام عن طواعية كأبي الفضل بن حسداي السرقسطي الذي أثنى عليه أهل عصره وكابن الربيب الغرناطي، فإنّ الآخرين أثاروا انتقاد الناس لتَطَرُّفهم وسوء تصرُّفهم كبني النغريلة الذين غدوا قرة ترنو إليها أنظار اليهود في الأندلس وغيرها.

وقد وصل إلينا بعض الشعر الذي يعكس عدم رضى الناس عن تلك الحال من مثل ما قاله الإلبيري الزاهد وابن الجد وأبو حفص الزكرمي وأبو موسى عيسى الشريشي، والسميسر وغيرهم[11].

ثم نصل إلى عهدي المرابطين والموحّدين، وهنا نود أن نقف قليلا لمناقشة ما نسب إليهم من تعصب.

---

9) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس للدكتور ح. مؤنس ص : 30 وما بعدها.

10) Juan Vernet: La cultura Hispano Arabe en Oriente y Occidente P.37

11) يوجد هذا الشعر في كتاب أخبار أندلسية والذخيرة وديوان الإلبيري وغيرها.

لقد أجمع المؤرخون عَلى وجود تسامح إسلامي حقيقي ومثالي في الأندلس طوال العهود الممتدة من الفتح حتى نهاية عصر الطوائف كما رأينا، و من هؤلاء المؤرخين أساتذة غربيون متخصصون أذكر منهم على سبيل المثال زميلنا الجليل الأستاذ كارسيا كوميز والأستاذ ل. بروفنسال والأستاذ برنيت والأستاذ هنري بيريس وغيرهم. يقول هنري بيريس الذي توفر على دراسة القرن 5 / 11 في الأندلس : « إنّ أيّ شعب مغلوب في أي قطر من الأرض لم يحظ بما حظي به الشعب الإسباني إبّان حكم المسلمين من تسامح تجلّى في تطبيق العهود والقوانين الإسلامية التي أعطت لأهل الكتاب حقوقا كاملة في العيش الكريم»(12).

أما بعد عصر الطوائف أي في زمن المرابطين والموحدين فإن الأمر مختلف، ذلك أن عددا من المؤرخين القدماء والمحدثين نعتوا المرابطين والموحدين بعدم التسامح ووصموهم بالتعصّب الديني.

وهذه قضية ينبغي أن توضع في الميزان وتناقش بموضوعية وإنصاف، وتحاكم في ضوء المعطيات التاريخية مع الابتعاد عن الأحكام المرتجلة والآراء المغرضة المسبقة، والأهواء العاطفية المتحيّزة، وإنّ أول ما ينبغي اعتباره في هذه المسألة هو أن ملامح الأندلس قد تغيرت كثيرا بعد الأمويين، وأن ظروفها في عهد المرابطين والموحدين هي قطعا غير ظروفها في عهد أولئك، نظرا إلى احتداد الصراع بين دار الإسلام ودار الحرب منذ القرن 5 / 11 من جهة، واستغلال التسامح في عهد الطوائف مع ما نتج عنه من جهة أخرى.

لقد تغيرت الأوضاع في الأندلس، وبلغ الصراع الإسلامي المسيحي درجة كبيرة من الحدّة.

فالمعاهدون - وهذا هو الاصطلاح الفقهي الذي يطلق على النصارى المستعربين في عهدي المرابطين والموحدين - نقضوا العهد وتآمروا على دار الإسلام حيث كانوا يعيشون في حرية تامة وأمن شامل، لهم أملاكهم الخاصة وكنائسهم ومؤسساتهم المستقلة، وظهر نقض المعاهدين للعهد عندما كاتب نصارى كورة غرناطة ألفونسو الأول ملك أراغون وتوالت عليه كتبهم وتواترت رسلهم ملحة بالاستدعاء، محرضة على الاستيلاء، ووجهوا إليه زماما يشتمل على أسماء اثني عشر ألفا من أنجاد مقاتليهم علاوة على من يلتحق بهم عند وصوله إليهم، وقد خرج الملك

---

12) Henri Pérès: La Poésie Andalouse... p. 274.

المذكور بقواته في سنة 518 / 1125 استجابة لتحريض هؤلاء المعاهدين، واجتاز في طريقه إلى غرناطة بعدد من المدن والقرى وحاصر غرناطة، وتسلل المعاهدون إلى محلته وحملوا المؤن والأقوات إلى جيشه ثم عاد آخر الأمر بخفي حنين، وفي إثر ذلك صدرت فتوى الفقهاء وعلى رأسهم ابن رشد الجدّ بتغريب المعاهدين الناقضين للعهد وإجلائهم[13].

وقد أسرف دوزي على الخصوص في لوم المرابطين ولوم الفقهاء على هذا متغافلا عن السبب ومتناسيا روح العصر الذي غدا روح عداوة بين الإسلام والنصرانية.

أما يهود الأندلس الذي عاش أسلافهم في أيام الأمويين والحجّاب العامريين وأمراء الطوائف كأطباء وكتاب وحسّاب وتراجم ووزراء أحيانا ، فقد أصبحوا - أو بعضهم على الأقل - في القرن5 / 11، وما بعده يتحرشون بالإسلام والمسلمين وهؤلاء في عقر دارهم ، وأولئك ينزلون بين ظهرانيهم، وبدت منهم أمور كثيرة خرجوا فيها عن قواعد التعايش السلمي وأصول التساكن الودي بين أهل الملل، فمن ذلك مثل يوسف بن النغريلة الذي أدركت أسرته في غرناطة مكانة لا مزيد فوقها على عهد الزيريين وخصوصا في زمن باديس بن حبوس، حيث كانت شؤون هذه الدولة كلها في أيديهم وأصبح بعض الشعراء المسلمين يتقربون إليهم بالمديح مثل ابن المنفتل القرطبي وغيره.

ولكن يوسف بن النغريلة بدلا من أن يحمد الله على ما حباه من الجاه العظيم في تلك الدولة الإسلامية، ويحسن التودد إلى المسلمين عمد إلى التطاول على المقدسات، وصار يتبجّح بالطعن في الملل وانتقاد الأديان، ولم يتورع عن تأليف كتاب نسب فيه بزعمه التناقض إلى كلام الله عزّ وجل، وكان يدعي بدون خجل أنه ينظم القرآن شعرا وموشحات، إلى غير ذلك من تصرفاته التي لم يكن يرضى عنها اليهود أنفسهم لما كانوا يتوقعونه من ردّ الفعل، وقد كان، إذ ثار أهل غرناطة ثورتهم المعروفة حين ضاق ذرعهم ممّا كانوا يسمعون ويشهدون، ومن ذلك أيضا أنّه لما قدم ألفونسو إلى معركة الأرك بما ينيف عن مائتي ألف راجل وخمسة وعشرين ألف فارس، «كان معه - كما يقول الضبّي في بغية الملتمس - جماعات من تجار اليهود قد وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين وأسلابهم وأعدوا لذلك أموالا»[14].

---

13) الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب 1 : 106 - 114 والمعيار ونوازل القاضي عياض :50.
14) بغية الملتمس : 35 .

هكذا تغير وضع اليهود الذين عرفناهم عند دخول المسلمين إلى الأندلس يتسابقون في تأييدهم ويسارعون إلى الدخول في جيشهم، فجنوا بسبب ذلك ثمرات ظلت فوائدها عائدة عليهم طوال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الأندلس. ولكنهم عندما قوي ما يعرف بحركة الاسترداد أخذوا يلعبون على الحبلين كما يقال بل إنهم مالوا إلى الجهة الأخرى، وصار كثير منهم في خدمة ملوك قشتالة وغيرها، والطبيب اليهودي أبو إسحاق إبراهيم بن الفخار مثال لهذا، فقد نشأ في إشبيلية وتأدب على علمائها، وكان له زملاء وأصدقاء من المسلمين، ثم انتقل إلى بلاط ألفونسو VIII، وله فيه مدائح شعرية باللغة العربية روى بعضها عنه ابن سعيد في المغرب، وقد سفر عن ألفونسو بسفارات متعددة إلى البلاط الموحدي[15].

وهذا عكس ما كان عليه الحال في أيام الأمويين حيث رأينا بعض اليهود يوجهون في سفارات إلى بلاطات قشتالة وأوروبا مثل حسداي السالف الذكر وإبراهيم الطرطوشي.

وقد اعتبر المرابطون والموحدون ما ذكرناه وغيره خروجا من اليهود عن موقف الحياد على الأقل من الصراع القائم، فكان من الطبيعي أن تتغير معاملتهم لليهود.

ومع ذلك فإن التتبع الدقيق للأخبار والتحليل الأمين لجزئياتها ومعطياتها يوقفنا على أن معاملة المرابطين والموحدين لأهل الكتاب لم تخرج - من حيث الأساس - عما هو مقرر في الشريعة الإسلامية. أما ما ذكره عبد الواحد المراكشي وما ذهب إليه دوزي من إكراه اليهود على اعتناق الإسلام في زمن الموحدين فينقضه تراجع دوزي نفسه عنه[16]، ويرده أيضا تهافت السياق في كلام عبد الواحد المراكشي، فهو يذكر في صدر خبر له تمييز اليهود في عهد المنصور بزي خاص وتغييره في عهد ولده الناصر، ثم يقول في آخر الخبر: «ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي - منذ قام أمر المصامدة - ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة، إنما اليهود عندنا يظهرون الإسلام ويصلون في المساجد ويقرئون أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا، والله أعلم بما تكن صدورهم وتحويه بيوتهم»[17]

وهذا كلام يبدو متناقضا فكيف يسميهم يهودا، إذا كانوا يصلون ويقرأون القرآن، وأغلب الظن أن المراكشي كتب هذا الكلام للتباهي على المشارقة لما رأى مكانة اليهود عندهم. إذ

---

15) المغرب لابن سعيد 2 : 23، البيان المغرب 3 : 244. الروض المعطار : ص.ص 48 - 93.

16) 256 - 255.

17) المعجب لعبد الواحد المراكشي : 383 ط. القاهر 1963.

كيف نفسر وجود حي خاص بالنصارى المستخدمين لدى المرابطين في مراكش مع كنيسة لهم كانت تدعى سانت أنلتيSaint- Aniatie. وكيف نفسر وجود أسقفيّة في مراكش في عهد الموحدين ؟ أم كيف نفسر العلاقات الودية والمراسلات والسفارات بين البلاط الموحدي والفاتيان ؟ إن هذا التّسامح مع النصارى يقتضي التسامح بالأحرى مع اليهود. ويبدو أن كلا من القفطي في تاريخ الحكماء والنويري في نهاية الأرب اعتمدا على المراكشي وذلك عند حديث الأول عن موسى بن ميمون وكلام الثاني عن اليهود في عهد الموحدين.

كما أن بعض الدارسين استندوا في ذلك أيضا على كلام للإدريسي يذكر فيه أن اليهود في عهد علي بن يوسف بن تاشفين كانوا يسكنون في أغمات وريكة وأنهم كانوا يدخلون مدينة مراكش في النهار ويرجعون إلى مدينتهم بالعشي، وهذا لا يفهم منه اضطهادهم، ولكن يفهم منه الحفاظ على أمنهم وسلامتهم.

ويبدو أن القفطي وابن أبي أصيبعة وابن العبري في كلامهم على إكراه ابن ميمون على الإسلام واضطهاد اليهود في عهد الموحدين، إنّما اعتمدوا على كلام المراكشي. وإني لأجد ما يخالف تلك الأخبار أيضا في الحكايتين الآتيتين :

فقد نقل المؤرخ ابن الخطيب عن المؤرخ ابن خميس « أنّ الكاتب أبا عبد الله بن عيّاش كتب يوما كتابا ليهودي، فكتب فيه : ويحمل على البر والكرامة. فقال له المنصور : من أين لك أن تقول في كافر : ويحمل على البرّ والكرامة، قال : ففكرت ساعة، وقد علمت أن الاعتراض يلزمني، فقلت : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم : « اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه » وهذا عام في الكافر وغيره، فقال : نعم ! هذه الكرامة، فالبرّة أين أخذتها ؟ قال : فسكت، ولم أحرِ جوابا. قال فقرأ المنصور : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم : [لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَذينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إلَيْهِمْ، إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ] (الممتحنة 6 - الآية 8). قال فشهدت بذلك وشكرته »[18].

أما الحكاية الثانية نوردها على سبيل الاستئناس، وهي أن قاضي الجماعة في عهد المنصور أبي عبد الله محمد بن مروان التلمساني « نزل بتلمسان في دار يهودي فاحتفل في

18) الإحاطة 2 : 484.

إكرامه وأحضر له جميع ما قدر عليه، فخلا به، وذاكره في دينه ثم داعبه حتى أحضر له من ظاهورتهم. فيقال أنه قال : يا إسرائيلي : دياركم نظيفة، وطعامكم طيب وشرابكم رائق، ما أظنكم إلا على الحق».

روى هذه الحكاية المؤرخ ابن سعيد وذكر في البداية أنها من تشنيع أعداء القاضي المذكور ثم عقب عليها بقوله : « قال والدي : ما تكاد تجد فقيها من طلبة الغرب إلا وهو يحفظ هذه الحكاية، وقد سارت بذكرها الركبان»[19].

وإنما أوردت هذا كله لأنّي وجدت جميع الذين كتبوا عن موسى بن ميمون يلحون على اضطهاد اليهود في عهد الموحدين وفي أيام عبد المؤمن ويوسف ويعقوب المنصور على الخصوص، فكيف يجتمع هذا الاضطهاد مع ماورد في النص السابق من كلام المنصور نفسه عن البر، واستشهاده بالآية الكريمة التي هي دليل على السماحة والعدالة ؟ أم كيف يستقيم الاضطهاد مع حكاية هذا القاضي الأكبر في عهد المنصور الذي لم يستنكف من مخالطة اليهود ومداعبتهم ؟

كما يجمع الذين ترجموا لابن ميمون أنه هاجر إلى المشرق بسبب الاضطهاد المزعوم في عهد الموحدين، ونجد نغمة الاضطهاد هذه تتكرر في كتاب إسرائيل ولفنسون، وهو أول كتاب بالعربية في التعريف بابن ميمون، وكذلك عند غيره. فهو يزعم أنّ ابن ميمون خرج من قرطبة إلى المرية عند دخول عبد المؤمن إلى عاصمة الخلافة الأموية لأنّ المريّة كانت في حوزة المسيحيين، و أنّه نزح من هذه المدينة بعد أن استرجعها يوسف بن عبد المؤمن إلى مدينة فاس، وأنه هاجر منها إلى فلسطين ثم إلى مصر، ويعزو ولفنسون أسباب تنقلات ابن ميمون هذه إلى «الاضطهاد المروّع» حسب عبارته الذي حل بالنصارى واليهود على يد عبد المؤمن وولده[20]، وقد جاء كلامه في هذا الموضوع متهافتا، وهو يناقض نفسه فيثْل، في حاشية له، أن انتقال ابن ميمون من قرطبة إلى المرية إنّما كان بسبب وشاية بعض اليهود به[21].

ثم يذكر أنّ ابن ميمون وابن رشد حلاً في وقت واحد بالمرية سنة 538 / 1143 عندما كانت في حوزة المسيحيين[22].

---

19) الغصون اليانعة : 33.

20) موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته ص 6 وما بعدها.

21) المصدر نفسه ص : 6 ح. 2.

22) المصدر نفسه.

ونلاحظ أنّ التاريخ الذي ذكره غير صحيح فالمرية لم تقع في يد المسيحيين إلا في 20 جمادى الأولى عام 542 هـ الموافق 17 أكتوبر 1147 م[23]. كما أنه من غير المعقول أن يكون ابن رشد دخل المرية وهي تحت حكم النصارى، ولم يقل بهذا أحد ممّن ترجموا لابن رشد.

كما يقول إنّ ابن ميمون درس في المرية على ابن أفلح الإشبيلي وعلى تلاميذ أبي بكر ابن الصائغ، وإنّه كان على صلة بالفلاسفة المسلمين بفاس وأخذ عنهم الكثير، وهذا يتناقض مع ما قرّره من جوّ الكراهية ضد اليهود وابن ميمون، في الأندلس والمغرب على عهد الموحّدين.

ويعترف أخيرا بأن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة بل كانت في يسر ورخاء، ولذلك نزلت بمحلة المصيصة التي كانت مقاما لذوي الجاه والثروة والمال[24].

ونحسب أن هذا كله لا يتفق ومسألة الاضطهاد التي ألح عليها هذا المؤلف وغيره في مناسبات شتّى بدون سند معتمد ولا نصّ تاريخي قاطع، ونظن أن تنقل ابن ميمون وأسرته في أرجاء امبراطورية الموحدين هو في حد ذاته يحمل بين طياته أبرز دليل على حرية اليهود يومئذ في التنقل بأنفسهم وأموالهم والإقامة أو الرحيل حيث يشاؤون.

ثم إن الحوليات التاريخية المعتمدة لا تشير إلى شيء مما ينقله ولفنسون عن مصادر يهودية متأخرة. وثمّة باحثون يرون أنّ الفترة التي قضاها ابن ميمون في الأندلس والمغرب فترة غامضة.

إنّ الأقرب في رأينا أن نعلّل تنقلات ابن ميمون بأنّها كانت لطلب العلم ولقاء العلماء، وأن رحلته إلى المشرق كانت أمرا عاديا مثل رحلات الكثيرين من الأندلسيين والمغاربة المسلمين الذين رحلوا إلى المشرق وأقاموا به في نفس التاريخ.

وعلى العموم فقد عرفت الأندلس هجرة الناس من مسلمين وغيرهم في أوقات الفتن منذ قرطبة غداة سقوط نظام الخلافة إلى ما تلاها من فتن في أواخر الطوائف والمرابطين والموحدين.

إن المتغير الوحيد الذي حصل في معاملة اليهود عند الموحدين وورثتهم الحفصيين وعند بني الأحمر وربما عند غيرهم هو تمييز اليهود بزيّ خاص بهم، وحتى هذا التمييز لم يكن شيئا مستحدثا، إذ هو من الأمور المقررة في مدونات المذاهب الفقهية القديمة[25].

---

23) راجع مادة « المرية في الروض المعطار » (الترجمة الفرنسيّة).

24) ولفنسون المصدر السابق، (24م) . المعجب وتاريخ الدولتين.

25) المعيار للونشريسي 2 : 254 وما بعدها و سراج الملوك : 253.

وأما الاضطهاد الذي أكثر فيه الكلام بعض الكتاب بمناسبة الحديث عن ابن ميمون، فإني أعتبره من قبيل المبالغة والتهويل أو من قبيل محاولة النيل من المرابطين والموحدين بسبب ما كان من وقوفهم في الدفاع عن الأندلس.

وقد وجدت الأستاذ حاييم زعفراني الذي عكف على دراسة ماضي اليهود في المغرب يخرج بانطباع ممتاز عن حياة الجماعة اليهودية في الغرب الإسلامي، ويصرح بأن المغرب كان أرض الضيافة وحسن الاستقبال لليهود المطرودين من شبه الجزيرة الإيبيرية[26]، ولكنه يستثني عهد الموحدين على الخصوص، ويتحدث عما أسماه «الفاجعة المؤلمة» التي حلت باليهود في عهدهم، وهو قطعا مبالغ عندما يذهب، إلى أنها لم تكن في عنفها ونتائجها بأقل مما فعلته الحروب الصليبية الأولى بيهود أوروبا.

ومن الغريب أنه لم يجد فيما ذهب إليه إلاّ وثائق يصفها هو نفسه بأنّها هزيلة كمرثية إبراهيم بن عزرا (ت. 563 / 1167م) التي تتحدث عما حلّ بيهود درعة وسجلماسة في بداية عهد عبد المؤمن[27]، وعلى فرض صحة ما ورد في هذه القصيدة، فإنّ ذلك لم يكن خاصًا باليهود وحدهم، وإنما كان أمرا عاما شمل المتمسكين بالولاء للمرابطين، ثم إنه يتعلق بفترة انتقالية محدودة ولذلك لا يصح تعميم الحكم على جميع العصر الموحدي.

وكيف يُتّهم عبد المؤمن ويوسف بن عبد المؤمن ويعقوب المنصور بامتحان اليهود وإكراههم في الدين، وقد كانوا من العارفين بأحكام الإسلام، وهذه رسائلهم العديدة الصادرة عنهم إلى ولاتهم تشجب الظلم وتقرر أن في العدل حياة العالم وفي الجور هلاكه.

وقد اعتبر المؤرخ اليهودي برونشفيغ، أستاذ السربون سابقا، ما ورد في القصيدة المذكورة من قبيل المبالغة، وقال إنّ من الغلوّ أن نظن أن اليهودية تأثرت تأثرا كبيرا - كما يؤكد المراكشي - أو أنه لم يعد وجود للبيع والشنوغات سنة 621 / 1224 م في المغرب، ذلك أن الحسن الوزان يحدثنا عن وجود كثير منها في الأطلس الكبير بعد ذلك[28]، ومن المعلوم أن

---

26) راجع مقدمة كتابه : « ألف سنة من حياة اليهود في المغرب».

27) المصدر نفسه.

28) نظم الجمان : 150 - 167.
R. Brunschviq: la Berberie Orientale sous les Hafsides 1 : 297 - 98

نسبة عالية من اليهود ظلت موجودة في بلاد المصامدة إلى وقت قريب، وأضيف إلى ما قرره برونشفيغ أن الونشريسي - وهو تقريبا معاصر للوزان - تحدث عن يهود «البلاد التواتية وغيرها من قصور الصحراء النائية»[29]، ومعنى هذا أن اليهود لم يكونوا - في عصر الموحدين وما بعده- موجودين في مدن المغرب وقراه وجباله فحسب، وإنما كانوا منتشرين حتى في صحاريه النائية، وكانوا يسهمون في تجارة القوافل مع التجار المسلمين، وعلى ذكر القوافل أحب أن أستشهد على سبيل الاستئناس بحكاية لها دلالتها، وقد سمعها المؤرخ ابن قنفد من الولي الصالح أحمد بن عاشر دفين سلا. قال ابن عاشر: « سمعت يهوديا بمراكش يلهج ببركته (يعني أبا العباس السبتي) وينادي باسمه في أمر أصابه لا مع المسلمين، فسألته عن سببه فأخبر أنه وجد بركته في غير موطن فسألته عما رأى له في وقت الشدة فقال: وحق ما أنزل على موسى ما أذكر لك إلا ما اتّفق لي، سرت ليلة مع قافلة في مفازة فعرجت دابتي فما شككت في قتلي وسلبي، فجلست وبكيت وبيني وبين الناس بعد، وقلت: يا سيدي أبا العباس خاطرك! قال لي: فو الله ما أتممت الكلام إلا وأهل القافلة وقفوا لأمر أصابهم وجرت دابتي وخف عرجها ثم زال واتصلت بالناس، فقلت له لِمَ لم تسلم؟ فقال حتى يريد الله تعالى»[30].

نعم هكذا كان اليهود في المغرب قديما، وهكذا ظلوا إلى الأمس القريب يشاركون مواطنيهم المسلمين في كل شيء حتى في الاستغاثة بأوليائهم وصلحائهم.

وإذا استثنينا الفترة الانتقالية بين المرابطين والموحدين المعروفة بفترة التمييز التي حصل فيها للمسلمين وغيرهم ما يحصل عادة في الفترات الانتقالية، فإنّ سياسة الموحدين تجاه الأقليات الدينية والدول المسيحية كانت عادية، فقد كان بين بلاطهم والبلاطات المسيحية وفادات وزيارات متبادلة.

وبرز لجوء بعض الأمراء والقادة المسيحيين إلى البلاط الموحدي وبالعكس بشكل ملحوظ، وغدا اللجوء السياسي ظاهرة من الظواهر الغريبة في ذلك العصر.

كما أن وجود أسقفية في مراكش عاصمة الامبراطورية يعتبر أقوى دليل على عدم تعصب الموحدين.

أما السفارات بينهم وبين البابوات فهي شيء معروف، والرسائل المتبادلة بين الخليفة

29) المعيار 2 : 232.

30) نيل الابتهاج : 62.

المرتضي والبابا إينوسنت تتسم باللباقة الدبلوماسية وروح التفاهم، وقد جاء في رسالة المرتضى ما يلي :« وَمتى سنح لكن أسعدكم الله تعالى بتقواه أن توجهوا لهؤلاء النصارى المستخدمين ببلاد الموحدين أعزهم الله من ترونه برسم ما يصلحهم في دينهم ويجريهم على مقتضى قوانينهم فتخيروه من أهل العقل الراجح والسمت الحسن»[31].

ولقد نهج المرينيون نهج الموحدين في استخدام النصارى في الجيش، بل إن بعض ملوك هذه الدولة المتأخرين استوزر أخوين يهوديين كما هو معروف.

ولعلّه يحسن بي أن لا أغفل مثال الشاعر المشهور إبراهيم بن سهل الإسرائيلي الذي عاش في آخر العهد الموحدي، وكان في إشبيلية - قبل أن يسلم - زميلا في الدراسة وصديقا حميما للمؤرخ ابن سعيد ثم أسلم وربط مصيره بمصير المسلمين. وقضى أيامه الأخيرة في سبتة إلى أن مات غريقا في البحر هو وولد والي سبتة عندما كانا متوجهين في سفارة إلى تونس[31م].

ومع ذلك فإنّ عهد الموحدين لا يبرأ من فترات أخذ فيها الناس بالشدة حماية للدولة أو حفاظا على الوحدة المذهبية، والمؤرخ الموضوعي لا يصدر أحكاما عامة من خلال هذه الفترات الصعبة ناسيا ما سواها.

نعم لقد عرف عصر الموحدين محنا مذهبية وفكرية متعددة :

منها محنة الفقهاء المالكيين أو أهل الفروع، وقد أحرقت كتب المذهب كالمدونة وغيرها وسجن بعض المشتغلين بها ومنعوا من التدريس والتأليف.

ومنها محنة الفلاسفة في عهد المنصور التي امتحن فيها ابن رشد، ومحمد بن ابراهيم الأصولي، وأحمد بن جرج الذهبي وغيرهم[32]، وشنّت حملة على الفلسفة والفلاسفة ألقيت فيها خطب دينية في ذمها، وقيلت قصائد متعددة في شجبها، وألّفت مؤلفات في الردّ عليها، فأما الخطب فمنها خطبة القاضي الأديب أبي حفص الأغماتي في الحضّ على التمسك بالكتاب والسنة وتجنب الفلسفة وعلوم القدماء، وأمّا القصائد فأشهرها قصيدة ابن حبّوس الدالية التي حمل فيها حملة شعواء على الفلاسفة، ولابن جبير صاحب الرحلة المعروفة أشعار كثيرة في ذم الفلاسفة

---

31) مجلة هسبيرس (1926) ص 32 - 33.

31م) برنامج الرعيني :33.

32) انظر تراجمهم في الذيل والتكملة 1 : 280، 6 : 8 : 271.

والنكير على ابن رشد، وتأييد المنصور في امتحانه له، وشكره على حماية الدين وحراسة العقيدة[33].

وتجددت هذه الحملة في عهد المأمون ولد المنصور وقتل فيها الفيلسوف عبد الرحمن المكولي المسناوي وابن حبيب القصري، وقد سجل هذه الحملة الثانية كل من الشاعر السنّي أبي زيد عبد الرحمن الفازازي كاتب المأمون، والشاعر الصوفي أبي عبد الله محمد بن تسوم الذي كتب للمأمون مدة ثم تزهد بعد ذلك[34].

ومنها محنة المتصوفة في عهد المنصور أيضا، فقد وُشي بالصوفي الأندلسي أبي مدين الغوث عنده «وخوفوه منه على الدولة وأنه يشبه الإمام المهدي، وقد كثر أتباعه من كل بلد، فوقع في قلبه وأهمه شأنه»، فبعث في استقدامه إلى مراكش ولكنه مات في الطريق ودفن بالعباد حيث ضريحه إلى اليوم.

وكذلك عومل الصوفي الأندلسي الآخر أبو إسحاق البلفيقي في عهد المستنصر ولد المنصور، فإن إبراهيم البلفيقي لما عظم ذكره وارتفع قدره ببلده المرية وأقبل عليه الخلق سعى به بعض الفقهاء إلى السلطان، فحُمل من بلده إلى مراكش حيث مات في زاويته المعروفة بزاوية سيدي إسحاق في مراكش[35].

ومنها أخيرا محنة النظام المهدوي نفسه التي ظهر شيء منها في عهد المنصور وتبلورت في عهد ولده المأمون الذي أجهز عليها تماما، ودعا بعض الشعراء كابن خبازة إلى ذمها وكتب إلى جميع البلاد بتغييرها.

ولكن أمثال هذه المحن شيء عادي في تاريخ الدول القديمة.

وبعد، فثمة شيء آخر يتعلق بابن ميمون أيضا وينساه بعض المتحدثين عنه في هذه الأيام، وهو أنه يمثل قمة التواصل الذي حصل بين اليهود والثقافة العربية الإسلامية في الأندلس.

فابن ميمون الذي ألف كتبه باللغة العربية - وإن كتبها بحروف عبرية - لم يكن سوى نتاج لازدهار الفكر الأندلسي الذي عاش الفلاسفة والأطباء والشعراء من اليهود في ظله كحسداي بن شبروط أول الأطباء اليهود في الأندلس.

---

33) راجع ذلك كله في الذيل والتكملة 5 : 8 : 277، 295.

34) انظر في هذا : الروض المعطار (مادة مكول) والمغرب لابن سعيد 1 : 296، وبرنامج الرعيني : 104، والذيل والتكملة 6 .

35) نيل الابتهاج : 35، 129.

ومثل الشاعرين مناحيم بن سروق الطرطوشي ودوناش بن لبراط القرطبي اللذين طرقا سبيل الشعر العبري في الأندلس واقتفيا فيه آثار شعراء العربية، وعلى نهجهما سار شعراء العبرية الآخرون في الأندلس مثل إسحاق بن خلفون وابن النغريلة وأبي عامر يقوتئيل ويوسف ابن يعقوب بن سهل وأبي هارون موسى بن عزرا، وقد عمد هذا الأخير الى تأليف كتاب المحاضرة والمذاكرة مقلدا فيه كتب المحاضرات المشرقية والمغربية.

أما النحو العبري فقد أسست قواعده في الأندلس على يد أبي زكرياء يهودا بن داود الملقب بحيوج، وأبي الوليد مروان بن جناح، وقد كتب هذا مؤلفاته النحوية بالعربية وأسماها بأسماء عربية كالتنقيح والتنبيه والتقريب والتسهيل والجمل، والاسم الأخير تقليد لعنوان كتاب «الجمل» للزجاجي الذي كان أساس الدراسة النحوية العربية في الأندلس.

كما أن أبا الفهم ليفي بن التبان السرقسطي أسمى كتابه في النحو المفتاح، وهو من أسماء المؤلفات العربية المتداولة.

أما الفلسفة فقد نبغ فيها قبل ابن ميمون ابن جبرول المالقي الذي كان أول فيلسوف يهودي في الأندلس، والأثر العربي الإسلامي واضح في شعره ومؤلفاته ومنها : ينبوع الحياة، إصلاح الأخلاق، مختار اللآلئ إلخ، وكلها مؤلفة باللغة العربية.

وكذلك معاصره يحيى بن بقودا مؤلف كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، وهو كتاب تأثر فيه تأثرا واضحا بآراء الغزالي في الأخلاق والتصوف، بل إنه ينقل أحيانا نقلا حرفيا عن بعض كتب أبي حامد، وقد قابل سالومون يهودا بين كتاب الهداية وكتاب بدائع صنع الله من خلال فقرات متعددة فجاءت الفقرات المتقابلة متشابهة، بل متطابقة في نصها وروحها.

أما كتاب «الكون الأصغر» لديان اليهود في قرطبة أبي عمر يوسف بن صديق، فهو يدل على اطلاعه على رسائل إخوان الصفاء وغيرها من كتب الفلسفة الإسلامية.

كما أن تأثير الفارابي وابن سينا يبدو ظاهرا في مؤلفات أبراهام بن داود الطليطلي.

وقد بلغ الفكر اليهودي بالأندلس ذروته مع موسى بن ميمون (529 - 600 هـ / 1135 - 1204 م)، ولا سيما في كتابه «دلالة الحائرين» الذي ألف بالعربية وترجم إلى العبرية واللاتينية وعدة لغات أوروبية، وهو - كما يقول أنخل جنثالث بالنثيا - «يعتبر جماع ما في اليهودية من لاهوت وفلسفة، وقد حاول ابن ميمون أن يوفق فيه بين العقل والدين كما فعل ابن حزم وابن رشد قبله، وكما سيفعل القديس توماس الأكويني من بعده»[36].

36) تاريخ الفكر الأندلسي : 502 - 503 ترجمة د.ح. مؤنس.

ولقد عدّ المستشرق كارلو نالّينو موسى بن ميمون « من فلاسفة العرب على رأي من يسمي الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم في لغة كتب العلم»[37].

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية وشيخ الأزهر سابقا : « إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام، لأن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم»[38].

وهكذا كان ابن ميمون وفلسفته نتيجة من نتائج التفاعل الحضاري والتواصل الثقافي في الأندلس.

وقد أدى هذا التفاعل والتواصل إلى ظهور الجدل الديني لدى فقهاء الإسلام ورهبان النصارى وأحبار اليهود. ونجد أشهر الأمثلة لدى الأولين وأقدمها - على ما يظهر - عند ابن حزم الذي له مع اليهود ومع غيرهم من أهل الملل والنحل « مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة»، كما يقول المؤرخ ابن حيان[39]، ومن ذلك رده على ابن النغريلة وردوده التي يشتمل عليها كتابه الفصل، وحول هذه الردود والانتقادات يدور كتاب الأستاذ أسين بلاثيوس حول ابن حزم.

وفي هذا العصر أيضا كتب أبو الوليد الباجي معاصر ابن حزم ومناظره جوابا على رسالة وجهها راهب فرنسي إلى المقتدر بالله صاحب سرقسطة، وقد لقيت هذه الرسالة وجوابها إقبالا من لدن الدارسين، والرسالتان منشورتان في مجلة الأندلس وهما تعكسان صورة ذلك الجدل الديني الذي تجاوز حدود الأندلس.

وبعد ابن حزم والباجي نجد هذا الجدال الديني يقوى في القرن 6 / 12 وما بعده نظرا إلى المواجهات التي عرفتها الأندلس حينئذ.

فحوالي منتصف القرن 6 / 12 ألف الفقيه المحدث أحمد بن عبد الصمد الخزرجي

---

37) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج 1 ص : 16 - 17.

38) مقدمة لكتاب «موسى بن ميمون» تأليف إ.ولفنسون ص و، ز.

39) الذخيرة 1 / 1 : 170.

القرطبي كتابه المسمى «مقامع هامات الصلبان»، وروائع رياض الإيمان، رد فيه على بعض القسيسين بطليطلة، وقد ألفه لما كان أسيرا بهذه المدينة فيما بين 542 / 1147 و 549 / 1154، ولما تخلص من الأسر ترك من كتابه المذكور نسخا متعددة بأيدي جماعة من المسلمين المبتلين بالأسر في طليطلة كي يتحصنوا به من ألوان الشكوك والإغراء.

ومن الغريب أنه - لما كان كفيفا- أملى كتابه المذكور في الأسر على مملوك له « من أبناء الروم قد علمه الكتابة». وقد انتهى به المطاف إلى مدينة فاس حيث «التزم إسماع الحديث والتكلم على معانيه بجامع القرويين»[40].

ولا تفوتني الإشارة إلى أن مخطوط «مقامع الصلبان» درس دراسة مستفيضة من طرف الأستاذ فرناندو دي لاكرانخا[41].

وفي المعيار المغرب للونشريسي نجد نص مناظرة جرت بمدينة مرسية في منتصف القرن 7 / 13 بين الفقيه أبي علي الحسين بن رشيق وبين راهب كان قد أقام مدة طويلة في مدينة مراكش لعله رامون مارتي الذي ينسب إليه القاموس العربي اللاتيني المعروف، وكان كما يصفه مناظره ابن رشيق «فصيح اللسان مدركا للكلام معتدلا في المناظرة»، وقد دارت هذه المناظرة حول إعجاز القرآن الكريم وانتهت بإفحام الراهب إذ يقول ابن رشيق :« ولم أنفصل إلا وهم كالمسلمين بانقطاع شبههم»[42].

وفي هذا الاتجاه ألف أحد القرطبيين كتابا أسماه «الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، وإظهار محاسن الإسلام، وإثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام» وقد كان هذا الكتاب موضوعا لأطروحة نوقشت في جامعة أكس إنْ بُرُوفانس Aix en Provence[43].

إن أدبيات الجدل الإسلامية النثرية والشعرية التي ترجع إلى العصر الوسيط في الأندلس كثيرة، ويوجد ما يقابلها لدى اليهود والمسيحيين، وإذا كان المقام لا يتسع لبسطها فإني لا أريد أن أختم هذا العرض دون الإشارة إلى رسالة مخطوطة تعد من أغرب المخاطبات المعروفة بين الفقهاء والرهبان، وهي رسالة وجهها من بجاية الحرالي أحد أقطاب التصوف الأندلسي في القرن

---

40) الذيل والتكملة 1 : 240.

41) مجلة الأندلس 1968 .

42) المعيار 11 : 155-158.

43) مجلة الأندلس 1966.

7 / 13 إلى أسقف طركونة ولعلها أقدم دعوة إلى التآخي والتصافي بين أبناء الديانات الإبراهيمية، ولهجتها شبيهة بلهجة أصحاب هذه الدعوة في وقتنا الحاضر، ويبدو أن دعوة الحرالي أربكت ذلك الأسقف وتحيّر في الجواب عنها واعتبرها خارجة عن أحكام الشرائع ووجه بالكتابة إلى أبي زكرياء الحفصي، وكل هذا لأنها تدعو إلى التصافي والتواصل في القرب والبعاد، والتخلص من نكر التباغض والعناد، وتندب إلى الأخذ بسنة المتحابين «والمعذرة لخلق الله أجمعين، وهي الحكمة الفاضلة التي أسسها حكم الإنجيل» كما جاء في تلك الرسالة[44].

ولقد كان البون شاسعا بين مدرسة ذلك الأسقف ومدرسة الحرالي وأضرابه من مثل ابن عربي المرسي الذي يقول :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّي توجهت	ركائبه فالحبّ ديني وإيماني

44) وردت هذه الرسالة في سبك المقال لابن الطراح : 29-30

التّعايش بين الأديان في الأندلس
من خلال نصوص شعريّة أندلسيّة

د. عبد العزيز شهبر
كلية الآداب - تطوان - المغرب

لقدْ صارَ قلْبي قابِلاً كُلَّ صُورَةٍ ... فَمَرْعَى لِغِزْلاَنٍ وَدَيْرٌ لِرُهْبَـانِ
وبَيْتٌ لأوثَانٍ وكَعْبَةُ طَائِـفٍ ... وأَلْواحُ توراةٍ وَمُصْحَفُ قُـرآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أنّى تَوجَّهَتْ ... رَكَائِبُهُ، فالحُبّ دِينِي وإِيمَانِي

ابن عربي المرسي



لماذا البحث في التّعايش بين الأديان ؟ وكيف نفهم التّعايش ؟ وهل تحقّق هذا التّعايش في الأندلس الإسلامية ؟ وهل تعكسه نصوص الأدب الأندلسي؟

هذه عيّنات من بين أسئلة عديدة يمكن أن تطرح حول هذا الموضوع، قد تكون حظيت بأجوبة بعضهم. لكن أيّ جواب لا يمنع من طرحها ثانية، والتماس أجوبة جديدة لها قد تصير بدورها محلّ تساؤلات جديدة.

ولقد كنت أتساءل - طيلة فترة دراستي بقسم الدراسات العبرانية والأرميّة بجامعة مدريد - عن سبب تنامي طرح موضوع لقاء الثّقافات الثلاث في الأندلس. وكنت أتابع بنهم شديد موضوع اللّقاء المسيحي - الإسلامي في قرطبة ومدريد، واللقاء الإسلامي - القطلاني ببرشلونة، ولقاء الثقافات الثلاث بطليطلة. وكنت أداوم على قراءة أعداد مجلة «دراسات إسلامية - مسيحية» التي يصدرها المعهد البابوي للدّراسات العربية والإسلامية بروما، كما كنت أحرص على حضور تلك النّدوات التي كانت تعقد حول أعلام الملل الثلاث ومفكّريها في الجامعات

الإسبانية. وكنت أفسّر كل تلك الأنشطة واللقاءات بالوعي العام الذي أصبح يسود العالم، والذي يرى ضرورة رجوع الدّين إلى الواجهة لتجاوز أزمة الحداثة، وكنت أعجب بأبناء الملل الثلاث كيف يتنافسون في البحث في الماضي تاريخا وتراثا من أجل العثور على نماذج للقاءات، موسومة بالتّعايش، يمكن أن تقنع الجميع بإمكانية إعادة التّجربة، ولتتّخذ منطلقا يتمّ من خلاله تحقيق حوار بين الأديان يكون في خدمة السلام[1]. وقدّمت الأندلس في أغلب الأعمال نموذجا لهذا اللقاء والتعايش[2]. وجاءت سنة 1992 لتؤكد شيئا من التفسير لما كنت أقدمه سابقا من تساؤلات، فكانت إسبانيا محطّ الجولة الأولى من مؤتمر السّلام، وكانت إشبيلية كعبة لقاء عالمي، وكانت برشلونة مكان لقاء أهل الأديان في المجمع الإبراهيمي. إنّها حقّا انطلاقة جديدة لأبناء إبراهيم من أجل استرداد العالم بعبارة كيبل Gilles Kepel[3].

ولكن كيف نفهم التّعايش بين الأديان ؟

إنّ مصطلح التّعايش يعني الاعتراف بالآخر المخالف في الرأي والمبدأ، وإمكانيّة الإقامة معه في مجتمع واحد، ومدّ العلاقات معه، والإقرار له بحريّته العقائديّة والمذهبية. وهذا المصطلح غالبا ما تلحق به مصطلحات أخرى مثل : اللقاء، الحوار، التّسامح، التّلاقح، فنقرنُ التّعايش باللقاء والتّسامح، ويكون الحوار والتّلاقح ثمرة لذلك التّعايش. فنقول على سبيل المثال : إنّه تحقّق في الأندلس تعايش وتسامح بين أتباع الملل الثلاث، ونقول : إن الأندلس كانت مكانا تحقّق فيه تلاقح بين الثقافات، وحوار بين الأديان .

وقبول هذه المصطلحات يبقى متفاوتا ونسبيا بتعدّد انتماءات مستعمليها العقائديّة. فقد يرفض بعضهم مصطلح التّلاقح بين الأديان لأنّ «التّلاقح» هو تبادل اللّقاح، وتلاقح الأديان يعني بالضّرورة أنّ أحدها أخذ من الدّين الآخر لقحة لا يستبين اللقاح إلا بها. فتلاقح الأديان في

---

1) بخصوص هذا الحوار انظر :

Cardinal Francis Arinze: Interreligious dialogue at the service of the peace, Islamo -Christiana, 13,1987 pp : 1-8

2) انظر أعمال :

I Congresso Internacional Encuentro de las tres culturas, Toledo. 1982.

3) Gilles Kepel: la revenche de Dieu , chrétiens, juifs et musulmans à la reconquéte du monde. Paris 1991.

الأندلس، يعني أنها تبادلت اللّقاح بينها إلى حدّ أنه بإمكاننا الحديث عن إسلام أندلسي به لقاحات مسيحية ويهوديّة، وعن مسيحيّة أندلسيّة بها لقاحات إسلاميّة ويهوديّة، وعن يهوديّة أندلسيّة بها لقاحات إسلاميّة ومسيحيّة. وهذه الأمور يرفضها أهل هذه الأديان.

لكن مصطلح التّلاقح يبقى واردا في مجالات أخرى، فنقول مثلا : إنّ شعراء العبرانية في الأندلس طوّعوا العروض العربي واستعملوه في إنشاء شعر عبراني أندلسي على نمط شعر العربيّة. فالعروض كان لقاحا استبان به الشّعر العبراني الأندلسي، وطريقة غناء النّصارى لقّحت طريقة غناء العرب في الأندلس، فكان أن ظهرت طريقة أهل الأندلس في الغناء كما يقول التّيفاشي في ممتع الأسماع. فطريقة غناء الأندلس استبانت بفعل التّلاقح الذي حدث مع طريقة غناء النّصارى بها. والتّلاقح بين الثّقافات ممكن، وهو يعني تحقق نوع من التّعايش بينها إلى درجة تبادل اللّقاحات، على أن لا تُخلّ هذه اللقاحات بهويّتها.

أما مصطلح «اللّقاء»، «اللّقاء» بين الحضارات والأديان فهو ممكن لأنّ الحضارات مهما تعدّدت فهي في الأصل واحدة، إنّها حضارة إنسانيّة في النّهاية وليست هناك حضارة خالصة معزولة عن الحضارات الأخرى، وكل واحدة منها تأخذ عن الأخرى، ولا يمكن أن تُسمّى حضارة إلا عند لقائها بالحضارات الأخرى، واللّقاء بين الأديان ممكن بإمكان حدوث اللقاء بين المعتقدين بها. وهذا اللّقاء لا يمسّ جوهر تلك الأديان. فالمسلم بلقائه للمسيحي لا يمكن أن يعترف بالتّثليث والصّلب، وإن كان يؤمن بعيسى رسولا، واليهودي والمسيحي بلقائهما بالمسلم، لا يمكنهما الإقرار لمحمد خاتما للرّسل والأنبياء. ولكن ذلك اللّقاء يمكن أن يُسهم في تكوين مجتمع إنساني عادل، فيه إيمان بالله وبشرائعه، علما بأن الشّرائع تهدف كلها بالأساس إلى حفظ النفس والعرض والمال.

أما مصطلح الحوار : «الحوار بين الأديان » فهو ممكن إذا فهمنا منه المناظرة بينها. ويكون علينا أن نبحث عن أسلوب جديد للمناظرة حتى لا نسقط في الصّدام الذي وقعت فيه المناظرات السابقة بين الأديان، كالمناظرة التي وقعت في القرن 7 / 13 بين أبي علي الحسين بن رشيق وراهب وَصَفَهُ هذا الأخير بأنه فصيح اللّسان، مدرك للكلام، مُعتدلٌ في المناظرة، ومثل مناظرة أبي عبد الله الكاتب لفريلية إسبانيا، ومناظرة الشّهاب الحاجري لقساوسة إسبانيا وبلاد الفلاند.[4]

4) المناظرة الأولى واردة في المعيار للونشريسي ج 11 - ص 155 - 158 ومناظرات الحاجري متضمّنة في كتابه ناصر الدين على القوم الكافرين تحقيق د. محمد رزوق نشر كلّية الآداب، الدّار البيضاء، سنة 1987. وعن مناظرة عبد الله الكاتب انظر مخطوط رقم 4944 المكتبة الوطنية بمدريد.

لكن إذا فهمنا من الحوار، الجلوس إلى مائدة واحدة للاتّفاق على صيغة موحّدة للذين يترك الخلاف، والعمل بما اتُّفِقَ عليه، يكون هذا الحوار مدفوعا. وأشير إلى أنّ الدعوة إلى هذا النّوع من الحوار قديمة، فابن الطواح يتحدث في سبك المقال، عن رسالة وجهها المتصوّف الحرالي إلى أسقف طركونه يدعو فيها إلى وجوب التّصافي بين أبناء الملل الثلاث. كما أن أسقف طليطلة إلبندو Elipando حكم سنة 138 / 785 على رجل بإشبيلية ، لأنّه قال : بأن المسيح إلهي فقط في طبيعته ولكنّه إنساني بالتّبني[5].

ونَخْلُصُ في النّهاية إلى أن التّعايش هو الاعتراف بالآخر المخالف في الرأي والمبدأ، والإقرار له بحريّته الدّينيّة والمذهبيّة. فهل تحقّق تعايش بهذا المعنى في الأندلس ؟ وهل اعترف المسيحي بحريّة المسلم واليهودي في الاعتقاد بغير المسيحية ؟ وهل اعترف اليهودي بحرية المسلم والمسيحي في الاعتقاد بغير اليهودية ؟ وهل اعترف المسلم بحرية اليهودي والمسيحي في الاعتقاد بغير الإسلام ؟ الحق أن الثلاثة كانوا يؤمنون إيمانا راسخا بامتلاك الحقيقة المطلقة. فلا المسيحي تجاوز تقديس لاهوته، ولا اليهودي تجاوز تقديس أسفاره وتقسيم البشر إلى يهود وغوييم، ولا المسلم تجاوز مسألة تحريف التّوراة والإنجيل، إلى محاورة هؤلاء حوار بناء لا خَلْقَ صِدام وانكفاء على الذّات.

ولقد كان اللّقاء بين الأديان الثلاثة في الأندلس لقاء تصادم وصراع، شكّل المسلمون والمسيحيّون أقطابه الأساسيّة، ولعب فيه اليهود دور المرجّح. كما أن ظروف اللّقاء تعددت : فلقاء اليهود والمسيحيين في منطقة نفوذ الدولة الإسلامية، مخالف للقاء هؤلاء الثلاثة في الأراضي التي شملها «الاسترداد». وأراني أبْقي على هذا المصطلح كما هو لِكونه يعكس ما نحن بصدده. كما أنّ اللقاءين المذكورين مغايران للقاء الذي تم بين اليهود والمسيحيين قبل الفتح الإسلامي وبعد سقوط الدولة الإسلامية بالأندلس.

فقبل الفتح، وللحيلولة دون تأثير الطّوائف اليهودية في المجتمع المسيحي، عُقِدَ مجمعُ ألبيرة Concilio de Elibens، وكان من نتائجه فصل المسيحيين عن اليهود، ومنعُهم من إقامة علاقة قرابة معهم، وتحريم مشاركتهم لهم في طقوس مباركة ثمار الأرض[6]. بينما منع مجمع طليطلة الثّالث إقامة علاقات عائلية مع اليهود حرصا على العقيدة المسيحيّة، وركّز مجمع

---

5) Jaime Corral: la Tolerancia 'arabe en Al-andalus, Tigris, N. 22, Septembre 1981 Madrid, p: 51

6) انظر: Garcia Iglesias: los judios en la Espana Antigua, p : 69 ss, 1988

طليطلة الرابع على وجوب فصل أبناء اليهود عن عقيدتهم، وقضى بتعميم تنصير يهود إسبانيا. ولعلّ المواقف مما ألفه سان إزيدورو San Isidoro في الرد على اليهود يستخلص منها روح التعصّب وعدم الإيمان بالاختلاف الذي ساد المجتمع المسيحي الإسباني قبل الفتح. وهو الأمر الذي سيتكرر عند سقوط غرناطة سنة 897/ 1492 وإعلان طرد المسلمين واليهود من إسبانيا، كما سيتكرر في بلاد الأندلس التي سَيَشْمَلُهَا الاسترداد قبل 897 / 1492 بزمن، وبالخصوص طليطلة ألفونسو السادس، وبلنسية السيد رودريغو دياث[7] .

ومُكوثُ المسلمين في طليطلة بعد سقوطها سنة 478 / 1085 م، لا يقوم دليلا على التّعايش البتّة. ويحقُّ لنا أن نسمه بـ «التّعايش الاستراتيجي » فالأذفونش كان يعلم أن سكان طليطلة وأغلبهم مسلمون يصعب تعويضهم، كما كان يعي أن المبادرة بمعاداة المسلمين يمكن أن تُلجئ مُلوك الطوائف إلى « مُداخَلَةٍ» سواه. ولعلّ هذا هو ما يفسِّر انصياعه لرأي سيسنا ندو دافيديث Sisnando Davidez [8]

لقد كانت إذن، مسالمة ظرفية، لم تتوقّف خلالها خطة التّنصير، هكذا حبّب سيسناندو التنصّر إلى طغام أهل طليطلة من المسلمين، بينما هبّ الأذفونش إلى تحويل مسجد طليطلة إلى كنيسة، وهذا الأمر الأخير مثال واضح عن عدم تحقّق التّعايش في طليطلة بالمعنى الذي حددناه سابقا. ونفس الصورة ستتكرّر عند سقوط غرناطة. جاء في نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر لمؤلف مجهول : «فلمّا رأى ملك الرّوم أنّ النّاس قد تركوا الجواز، وعزموا على الدّجن والاستيطان والمُقام في الأوطان أخذ في نقض الشّروط التي اشترطوها عليه أول مرة، ولم يزل ينقضها شرطا شرطا ويحلّها فصلا فصلا إلى أن نقض جميعها ... ثم دعاهم إلى التّنصير وأكرههم عليه وذلك سنة أربع وتسعمائة، فدخلوا في دينه كرها، وصارت الأندلس كلّها نصرانية، ولم يبق من يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله جهرا ... وجُعِلَت النّواقيس في صوامعها بعد الآذان وفي مساجدها الصور والصّلبان، بعد ذكر الله وتلاوة القرآن، فكم فيها من عين باكية، وكم فيها من قلب حزين، وكم فيها من الضّعفاء المعدومين ... قلوبهم تشتعل، ودموعهم تسيل سيلا غزيرا مدرارا، وينظرون أولادهم وبناتهم لا يقدرون على منعهم ولا على نهيهم ... »[9]

7) انظر: مقال أستاذنا د. امحمد بن عبّود «الموريسكيون في نهاية عهد دول الطوائف من خلال النّصوص التاريخية الأندلسية» ضمن مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره ص : 57 -77 منشورات عكاظ : الرّباط 1987.

8) انظر: الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم الرابع ج 1، ص : 167 - 168

9) نبذة العصر، تحقيق ألفريد البستاني، ص : 11-45، العرائش 1940.

وخضع اليهود لنفس التضييق والملاحقة على عهد الملكين الكاثوليكيين، وإن كانوا حظوا ببعض العناية من طرف بعض ملوك قشتالة في الأراضي التي شملها الاسترداد مُبكّرًا. فقد ضمّ بلاط ألفونسو العاشر يهودا نذكر منهم على سبيل المثال : سليمان بن صدوق، ومير بن شوشان، ودون ثاغ دي لامليحة .. ولبعضهم فيه مدائح تدل على ماحظوا به في عهده من منزلة. ونذكر مثالا لها، قصيدة طودوروس بن يهودا اللاّوي أبي العافية.[10]

لكن تلك العناية سرعان ما تلاشت بفعل اشتداد التعصب الدّيني عند ملوك قشتالة، وسوف يعاني يهود إسبانيا المسيحية الكثيرَ من أحداث برشلونة 662 / 1263 وطرطوشة 816 / 1413 - 817 / 1414، والأحداث التي تلت الطّاعون الأسود 749 / 1348 ومذابح 794 / 1391. وساهمت الأحداث التي واكبت عبور الموحّدين إلى الأندلس[11] في انتقال اليهودية الأندلسية من العالم الإسلامي إلى أوربّا المسيحية، حيث استمرت محتفظة بولائها لطوائف الأندلس وللإرث الثّقافي الأندلسي[12].

هذا عن اللقاء بين أهل الأديان الثلاثة قبل الفتح وفي الأراضي التي استردها الإسبان قبل سقوط غرناطة، فهل حصل تعايش في الأندلس الإسلاميّة ؟

---

10) انظر ترجمته عند :

Angel Saenz Badillos: Judith Taragorona Borras, Diccionario de autores judi-sefarad (siglos X-XV). p : 115-116, Ed, Almendro, Cordaba 1988. os de

وانظر : Aviva Doron, Todoros Abulafia Poet in christian Spain, 1988

وانظر ترجمة قصيدة طودوروس في ألفونسو Judith Taragarona, Helmantica 36,1985,PP:195-210,y Angle Saenz Badillos, Literatura Hebraico en la España Medieval ,: 203- 204, Madrid 1991

قارن بين قصيدته وما رواه ابن سعيد للشّاعر أبي إسحاق بن النخار في الأذفونس الثّامن، المغرب ج 2 ص 23 :

11) درج الدارسون على رسم الموحّدين بالتعصّب، ونسبوا إليهم ملاحقة أهل الملل الأخرى وسَنَدُهم في ذلك قصيدة لإبراهيم بن عزرا ونصوصا أخرى. انظر :

Solomo Donvergo: Sebet Yehuda, ed. Ber , Jerusalem 1947, p : 21 -22 ; Gerard Nahon, la elegia de Abraham Ibn Ezra: sobre la persecucion de los Al-mahades, nuevas perspectivas "actas del simposium internacional sobre Abra-1990. Madrid ham Ibn Esra. P : 217 - 224

12) بخصوص هذا الانتقال انظر :

Septinus B: hispano -Jewish cultre in transition, the career and contro-versies of hamah, p : 1 Cambridge (Man) 1981

تروي المصادر أن أهل الذمّة في الأندلس كان «يرأسهم أشياخ من أهل دينهم أولو حنكة ودها، ومُداراة» (13). وتحكي أن «قرع النواقيس يُبْهِجُ أهل قُرطبة» (14) وإنه كان لأمراء الأندلس وخلفائها وملوكها وزراء، وسفراء، ورؤساء دواوين وأطبّا، من أهل الذّمة.

وهذه الأمور وإن عبرت عن معاملة متميزة، فإنّها ليست تعنى التّعايش الذي حددناه آنفا، والذي هو الاعتراف بالآخر المخالف في الرّأي والمبدأ، والإقرار له بحريته الدّينيّة والمذهبية. حقًا إنّ قانون الذميّة ضمن لأهل الكتاب حقّ تسيير طوائفهم وتدبير شؤونهم بأنفسهم، وحمل ولاة الأمور من المسلمين على توفير الحماية لهم(15). ولكن هذا القانون طُبّق بأشكال متعدّدة، وفُسّر بوجوه مختلفة(16)، وتمّ تجاوزه مرات عديدة فاستُعمل أهل الكتاب كُتّابا للخراج والديوان، وقائمون بأمور الحساب والمساحة، وهو أمرٌ عدّهُ بعض الفقهاء شائنًا.

ونجد ابن مرزوق التّلمساني يعدّ من فضائل أبي الحسن المريني «أنه لم يستعمل أحداً من أهل الذّمة في هذه الخطّة، كما استعملهم غيرهُ»، ويقول: «إنّ هذا الأمر عُهِدَ بالمغرب والأندلس، فهو لم يتخذهم أطباء كما فعله غيره ولا خزنة أموال كما تَقَدَّمَ لغيره»(17)

وأورد ابن مرزوق قصيدة أبي إسحاق الإلبيري في التحريض على قتل يوسف بن النغرالة والتي سنقف عليها لاحقا(18).

وأدت الامتيازات المتعدّدة التي نعم بها أهل الذّمة إلى توسيع الهُوة بينهم وبين المسلمين الذين أصبحوا يتحيّنون الفرص للانتقام، وثورة أهل غرناطة على ابن النغرالةُ تقوم مثالا على ذلك. فما أن بلغت قصيدة أبي إسحاق صنهاجة حتى ثاروا عليهم فقتلوهم، وكانوا ألف رجل وتسعمائة وإحدى وخمسين امرأة. وقال السالمي: «بلغ القتلى من اليهود نيفا على أربعة آلاف

13) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، المجلد الأول، ص: 107 القاهرة 1973.

14) أبو نصر الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس ص: 21، القاهرة 1352 هـ.

15) انظر: Lewis B: The Jews of islam, p : 14 - 16 , 1987

وانظر كذلك،

Stillman N: the Jewe of Arab Lands a history and source Book. pp: 53-55 1979

16) انظر أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص: 150. سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره (2). منشورات عكاظ، الرباط 1988.

17) المسند الصّحيح الحسن في مآثر مولانا الحسن، دراسة وتحقيق، ماريا خسوس فيغيرا، ص 378. الجزائر 1981.

18) بخصوص تجاوز قانون الذمية، انظر ما أورده الونشريسي في المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب ط، فاس 1315 هـ ج 2 ص: 198 - 199

وقُتل من خالطهم من المسلمين ... »[19]

إلى هنا نكون قد حددنا مفهوم التّعايش. فهل عكس الأدب الأندلسي ذلك التّعايش ؟ إنّنا نعلم منذ البداية أنّ الأعمال الأدبية تعكس الحقيقة الأصيلة [20]، ونعلم أنّها تعكس رؤية مؤليفها، لكنّنا لن نعمد إلى استنطاق ما سنعرضه من عينات بأكثر مما تطبق لنقرّر أمرا أو لننفي آخر، ولن نتقيّد بإيرادها حسب التّسلسل الزمني لأصحابها. وما يَهُمُّنا الآن هو معرفة هل تعكس تلك العينات تعايشا.

ابن الحدّاد الأندلسي ونويرة المسيحيّة :

كلّ من استشرتهم أثناء اختياري لمادّة هذا البحث، كانوا يُشيرون عليّ بالرّجوع إلى ديوان أبي عبد اللّه محمد المعروف بابن الحدّاد النّميري الوادي آشي[21] المتوفي سنة 480 / 1087 والمشهور بغزليّاته في المسيحيّة نويرة. يقول ابن بسام : « وكان أبو عبد الله قد مُني في صباه بصبيّة نصرانية ذهبت بلبّه وركب إليها أصعب مركب، فصرف إليها وجه رضاه، وحكّمها في رأيه وهواه، وكان يسمّيها نويرة كما فعله الشعراء الظرفاء قديما في الكناية عمّن أحبّوه وتغيير اسم من علقوه »[22]. ويقول جامع شعره ومُحقّق ديوانه : استطاع (ابن الحداد) أن يُضفي الغزل على ذلك الجوّ النّصراني السمح بأسلوب قصصي رائع ممتع جميل، فحفل شعره بذكر كل ما له علاقة بالجوّ المسيحي كالتّثليث، والإنجيل، وعيسى المسيح، والقسّ، والصّلبان، والرهبان، والنسّاك، والكنائس ... »[23]. غير أن ولع ابن الحدّاد بالنصرانية نويرة ووصفه للفضاءات المسيحية واستعماله لمعجم دال على الجوّ المسيحي، أمور عادية وطبيعية لا يمكن أن تتّخذها دليلا على التّعايش، كما لا يجب تعميمها على المجتمع الأندلسي. وهي ليست من قبيل الخاص الذي يفيد التعميم. إنّها نتاج شعور إنساني لا يأخذ مرجعيّته من الأديان. وابن الحداد نفسه يقرّر في أبيات، نقف عندها فيما بعد، بأنّ وصفه للكنائس وحضورُ الأعياد المسيحيّة ليس نابعا

19) مسند ابن مرزوق ص : 381
20) انظر : Pierra Zima: pour une socilogie du texte littéraire Paris 1978
21) ديوان ابن الحدّاد الأندلسي، جمع وتحقيق وشرح وتقديم د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت 1990
22) الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسّام، القسم الأول، المجلد الثّاني ص : 168 تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة بيروت 1978 - 1979
23) الديوان، ص : 37.

من ولعه بالمسيحيّة. لقد كان يروم تلك المسائل للنّفاذ إلى فؤاد نويرة المتمسّكة بدينها، لكن لمّا تمنّعت وبالغت في الصّدود صرّح بتذمّره.

يقول ابن الحداد (المنسرح)[24] :

1 - قلبي في ذات الأثيلات ... رهينُ لوعاتٍ وروعاتِ
2 - فزجّها نحوهُمُ إنّهم ... وإنْ بغوا قِبلةُ بُغياتي
3 - وعرِّسا في عقدات اللّوى ... بالهضبات الزهريّات
4 - وعرجّا بي يا فتى عامرٍ ... بالفتيات العيسويّات
5 - فإنّ بي للرّوم روميّةً ... تكنس ما بين الكنيسات
6 - أهيم فيها والهوى ضنّةٌ ... بين صواميع وبيعات
7 - وفي ظباء البدو من يزدري ... بالظّبيات الحضريّات
8 - أفصح وجدي يوم فصحٍ لهم ... بين الأريطى والذويحات
9 - وقد أتوا منه إلى موعدٍ ... واجتمعوا فيه لميقاتِ
10 - يوقف بين يدي أسقفٍ ... مُمسكٍ مصباحٍ ومنساةِ
11 - وكلّ قسٍّ مظهرٍ للتّقى ... بآيِ إنصاتٍ وإخباتِ
12 - وعينه تسرح في عينهم ... كالذئب يبغي فرسَ نعجاتِ
13 - وأيُّ مرءٍ سالم من هوى ... وقد رأى تلك الظّبيّات ؟!
14 - فمن خدودٍ قمريّاتٍ ... على قدودٍ غصنيّات
15 - وقد تلوا صُحْفَ أناجيلهم ... بحُسْنِ ألحانٍ وأصواتِ
16 - يزيدُ في نفْرِ يعافيرهم ... عنّي وفي ضغط صباباتي
17 - والشمس شمس الحسن من بينهم ... تحت غمامات الغمامات
18 - وناظري مختلسٌ لحظها ... ولحُبِّها يُضرم لوعاتي
19 - وفي الحشا نارُ نويريةٍ ... علقتها منذ سنيّات
20 - لا تنطفي وقتًا وكم رمتُها ... بل تلتظي في كلّ أوقاتي
21 - فحيّ عنّي رشا المنحنى ... وإنْ أبى رجع تحيّاتي

24) نفسه ص : 156 - 601

أوّل ما يستوقفنا في هذه القصيدة، استعمال ابن الحداد لألفاظ تمتح من فضاء مسيحي : عيسويات، الكنائس، الصّوامع، بيعات، الفصح، واستعمال هذا المعجم لا يعني تعايشًا بقدر ما يدلّ على رغبة الشّاعر في التمكّن من إقناع نويرته، إنّنا نجده يلتمس من فتيّين من آل عامر التوجّه معه إلى حيث الفتيات المعتقدات بدين عيسى المسيح، ويعلن في البيت الثّاني من القصيدة أنّه ظلّ مرفوضًا من طرف أهل نويرة. ونويرة نفسها ظلّت تتثاقل وتواجهه بالصّدود، ولعل السّبب في كلّ ذلك راجع إلى تلك النفرة الطبيعية الواقعة بين المسلمين وأهل الذّمة، والتي مردّها الخلاف في مسائل جوهريّة، وكان ممّا أذكى تلك النفرة الصّراع الكبير الذي اشتد بين الممالك النّصرانية والدولة الإسلامية في الأندلس. وحُبُّ ابن الحداد لنويرة جَعَلَهُ يُتابع أعياد المسيحيين وإن كان لا يشارك فيها إلاّ من بعيد (البيت 8). لقد كانت تلك الأعياد فرصة للقائه بنويرته، ولم يكن الباعث على حضوره إيمانه بالآخر واعترافه به.

وفي وصفه للأسقف شيءٌ من الاستخفاف، فهو عنده «مظهِر للتُّقى»، يَصْطَنِعُ الخشوع والخضوع، وهو كالذئب يروم افتراس النّعجات. ويلتمس ابن الحدّاد له المعذرة، فمهما كان الإنسان ناسكًا صالحًا لا يقوى على تجنّب السّقوط في شَرَكِ غرام نويرة، كما لا يستطيع الصّمود أمام محاسن النّساء العيسويّات ويقول ابن الحداد في قصيدة أخرى (الطويل)[25]

1- حديثك ما أحلى فزيدي وحدّثي	عن الرّشأ الفرد الجمال المثلّث
2- ولا تسأمي ذكراه فالذِّكرُ مؤنسي	وإن يبعث الأشواق من كلّ مبعث
3- وبالله فارقي خبل نفسي بقوله	وفي عقد وجدي بالإعادة فابعثي
4- أحقًا وقد صرّحتُ ما بي أنّه	تبسّم كاللاهي بنا المتعبّث
5- وأقسمُ بالإنجيل أنّي سابقٌ	وناهيك دمعي من مُحقّ مُحنّث
6-ولا بدّ من قصّي على القسّ قصّتي	عساه مغيث المدنف المتغوّث
7- ولم يأتهم عيسى بدين قساوة	فيقسو على بثّي ويلهو بمكرث
8- وقلبي من حليْ التجلّد عاطلٌ	هوىً في غزال الواديين المرعّث
9- سيصبح سرّي كالصباح مُشهّرا	ويُمسي حديثي عُرْضة المتحدّث
10- ويُغري بذكرى بين كأسٍ وروضةٍ	ويشدو بشعري فوق مثنّى ومثلّث

25) نفسه، ص: 169 - 172

فهو في هذه القصيدة بالإضافة إلى استعمال معجم دالّ على الفضاء المسيحي، يستوقفنا استعمال ابن الحدّاد لصيغة الغائب حين حديثه عن أهل نويرة. وهو ما لاحظناه في النصّ السّابق كقوله « فوجّها نحوهم إنّهم »، «وإن بغوا» «(البيت الثاني)، «وقد أتوا» (البيت التّاسع)، و«تلوا »(البيت الخامس عشر). وهو ينحو نفس المنحى في هذا النصّ (انظر البيت السّابع مثلا). فهم بالنّسبة إليه آخر مغاير له، ونويرة فرد من هذا الآخر. ويحاول الشّاعر تقليص هذه المغايرة باستغلال معجم من فضائها النّصراني، إلا أنها كانت تُصرّ على البقاء «آخر» بالنّسبة إليه. وهو في هذا النصّ يَتَوَجَّهُ إليها عن طريق إحدى صُوَيْحِبَاتِهَا، ورغم ما يعمد إليه من إظهار ولعه بها، تُقابله بالصّدود والنُّكران (البيتان الرابع والخامس)، وتقسم بإنجيلها أنّه كاذب، وهذا الأمر الأخير أوحى له بفكرة التوجّه إلى القسّ.

وَلاَ بُدّ من قَصّي عَلَى القِسّ قِصّتِـي عَسـاه مُغيثُ المُدنَـفِ المُتَغَـوّثِ

يقول محقّق الديوان : « وهكذا إيمانا بدين نويرة، فقد ارتأى أن يقصّ قصّة حبّه على القس عساه يزوّجه بها، فينقذه من الموت المحتّم ... »[26]

وأظن أنّ هذا البيت هو نقط توطئة لما سيتلوه، فقد استعمل ابن الحدّاد قياسا قصد من خلاله مراجعة صدود نويرة، التي رغم تمسّكها بدينها وحرصها على أداء شعائره، و حضور أعياد قومها تخالف شريعة عيسى. فعيسى لم يأت بدين قساوة، ولم يَقس على مريض ولا «مكرث» كما تفعل نويرة المتثاقلة.

وَقَلْبِي مِـنْ حَـلْيِ التَجلّـدِ عَـاطِـلٌ هَـوًى فِـي غَـزال ذي نِفارٍ مُرَعّثِ

وابن الحداد يحسّ أنه ضلّ عن الجادّة بولعه بنُويرة العيسوية. فهو يصرح بأنّه أخذ أسيرا من طرف نويرة رغم السلم والهدنة الواقعين بين أهلها وأهله (الطويل)[27] :

1- وفي شرعة التثليث فرد محاسن تنـزّل شرع الحبّ من طرفـه وحْيـا

2- وأذهلُ نفسـي في هوى عبسويّة بهـا ضلّت النفسُ الحنيفيّةُ الهدْيـا

3- فمنْ لجفونـي بالتسـاح نـويـرة فتـاةٌ هـي المردى لنفسـي والمحيـا

4- سبتْني على عهدٍ من السِلْمِ بيننا ولو أنّهـا حربٌ لكانت هـي السبْيـا

---

26) نفسه، ص: 171 ، هامش رقم 7

27) نفسه، ص: 306

إنّ ابن الحداد لا يُؤمن بمسيحية نويرة، لأن مسيحيّتها لا تُؤمِنُ بالحبّ. وهي في ذلك تُخالف مسيحيّة عيسى عليه السّلام، التي أكّدت الحبُّ ودعّمته بالوحي، ولَولاَ حُسْنُ نويرة لَمَا ولَعَ ابن الحداد بالصُّلبان والكنائس يقول : (الوافر)[28] :

نُـويرةُ بـي نويـرةُ لاَ سِواهَا ولا شَـكٌّ فَقَدْ وَضَحَ اليَقِـيْنُ

ووجده وحزنه إثنان من ثلاثة : الحسن، والوجد، والحزن (الطويل)[29] :

1- وبين المسيحيّات لي سامـريّـة بعيدٌ علـى الصبّ الحنيفيّ أن تدنـو
2- مثلّثةٌ قد وحّـد اللّـه حُسنهـا تُثنّي في قلبـي بها الوجْدُ والحـزنُ
3- وطيّ الخمار الجوْنِ حسـنٌ كأنّما تجمّـع فيه البدْرُ والليلُ والـدُّجْـن
4- وفي معقدِ الـزنّار عقْد صبابتـي نمن تحته دِعْصٌ ومـن فـوقه غـصـن
5- وفي ذلك الوادي رشًا أضلعـي له كِناسٌ وقـمـريٌ فـؤادي لـه وكْـن

وذكره للصلبان والرّهبان وأعياد المسيحيين لم يكن من باب الاعتراف بهم، ولم يكن من باب الإيمان بحق الاختلاف. فوجده وحبّه كانا مبعث ذكره نويرة في شعره.

يقول ابن الحداد (مجزوء الوافر)[30]

عـساكِ بحـقّ عيسـاك مـريحـة قـلبي الشـاكـي
فـإنّ الحسـن قـد ولاّ ك إحـيـائي وإهـلاكـي
وأولعـنـي بـصـلبان ورهـبـان ونـسّـاك
ولـم آت الكـنائس عـن هـوىً فـيهـنّ لـولاك
وهـا أنـا منـكِ فـي بلـوى ولا فـرجٌ لـبـلـواكِ
ولا أسـتـطيـع سلوانًـا نـقـد أوثـقـتِ أشـراكـي
فكـم أبـكـي عليـكِ دمًـا ولا تـرثـيـن لـلـبـاكـي
فسـهـل تـدْريـن مـا تقضـي علـى عـيـنيّ عيـنـاك

---

28) نفسه، ص: 264
29) نفسه ، ص : 256
30) نفسه، ص : 241 - 242

وما يذكيه من نار بقلبي نورك الذاكي

حجبت سناك عن بصري وفوق الشمس سيماك

وفي الغصن الرطيب وفي النقا المرتج عطفاك

وعند الروض خدّاك ومن ريّاه ريّاك

نويرة إن قليت فإنّ نبّي أهواك أهواك

وعيناك المنبّتنا ك أنّي بعض قتلاك

فابن الحداد الأندلسي وإن كان أكثر من وصف الأجواء المسيحية الأندلسية، فإنّه لا يقوم مثالا على التّعايش بالمعنى الذي حصرناه سابقا.

ابن المنفتل القرطبي مدّاح اليهودي ابن النغرالة :

نظم أبو عبد العزيز بن خيرة القرطبي جملة من قصائده في مدح اليهودي ابن النغرالة قائد جيوش بني زيري بغرناطة. ولعلّ مدح مسلم ليهودي في دار الإسلام يبدو غريبا. وقد يعدّ بعضهم ذلك، وجها من وجوه التّعايش بين أتباع الملّتين، كما اعتبروا قصائد ابن الحدّاد عنوان تعايش بين المسلمين والمسيحيين، وانسجاما مع معنى التّعايش الذي انطلقنا منه فإننا نُلحق قصائد ابن المنفتل بقصائد ابن الحداد. فهي لا تعني التّعايش من حيث هو اعتراف بالآخر المخالف في الرأي والمبدأ . فقد مدح ابن المنفتل ابن النغرالة متكسّبا وهو أمر يُنقص من شعره. وعُدَّ مدحه مَنْقصة على الرغم من أنه «ممن نثر الدُرُّ المفصل، وطبّق في بعض ما نظم المَفْصَل»[31] ولم يُحفظ من شعره إلاّ القليل. وحتى ابن بسام اعترف أنّه لم يَحضُرهُ في وقت تحرير الذّخيرة من شعر ابن المنفتل إلاّ القليل. وتصرّف ابن بسام في ذلك القليل من الشّعر الذي رواه، وعلّق عليه بما يدلّ على نُكْران النّاس عليه مدحه لابن النغرالة، يقول : « فقبّح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهبا، تعلّق به سببا، فما أدري من أيّ شؤون هذا المُدّل بذنبه المجترئ على ربّه، أعجب : التّفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين؟ حَشَرهُ الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنّة إلاّ بفضل اعتنائه»[32].

يصف ابن المنفتل ابن النغرالة بأنّه ممّن« فهم عن الزمان وخُلقه، ورفل في جديده وخَلَقِه، وعَلِمَ أنه يَستأصل رَيْثما يُواصل، ويقصِمُ غبَّ ما يَبْسم، لم يُبالِ بوقع سلاحه، ولا استعدّ لوقت استصلاحه».

---

31) الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة : القسم الأول. المجلد الثاني ص : 754.

32) المصدر نفسه، ق 1، م 2 ، ص 765

فابن النغرالة حسب هذا الشاعر: (مجزوء الكامل) :

قرن الفضائل والفواضلْ | نشأى الأواخر والأوائلْ
سقطوا برفعة فضله | كالشمس في شرف المناقلْ
هذا ابن يوسف الذي | ورث المفضائلَ عن فواضل
شرفُ الزمانُ بمثله | شرف الأسنة بالعوامل
من لم يلذ بجنابه | لم يأمن الدهرَ المخاتِلْ
متقلدٌ سيفَ العلا | والمكرماتُ له حمائِلْ
قصُرتُ في وصفي له | ولو أنني سحبانُ وائلْ
ما قلْ ما يُرجى الكما | لُ لمن أبوهُ غيرُ كاملْ
سكن الندى في كفه | سُكنى الرواجب في الأناملْ
وجرى الحياءُ بوجهه | جري الفرند على المناصلْ[33]

وبنو النغرالة عند ابن المنفتل (الطويل) :

بُدورٌ ولكنا أمِنّا سرارَها | بُحورٌ ولكن لا نرى دونها برا
غيوثٌ إذا ما المحْلُ شبَّ بِبلدة؛ | كُهوفٌ إذا جاءت بنا أرضه كُبرى
يَخالون من فرط الحياء أذلّةً | وترتعُ أحشاءُ الملوك لهُم ذُعْرا
ومَن لم يكنْ للنظم والنثر مُحسِنًا | فإنّ نداهم علم النظمَ والنثرا

يقول ابن بسام : «وهذا القصيد اندرج له من الغلوّ فيه، مالا أثبته ولا أرويه وأبْعَدَ الله المنفتل، فيما نظم فيه و وفصّل، وقبّحه وقبّحَ ما أمّل»[34]. ولو كان مدح ابن المنفتل لليهودي ابن النغرالة أمرا عاديا ما عاب عليه ابن بسّام ذلك.

ونجد ابن المنفتل في قصيدة أخرى يعلن تديّنه باليهودية جهرا، ويعلن إجلاله لليهود ورئيسهم ابن النغرالة، وينتقي لهم أوصافا جليلة، فهم يَفضُلون النّاس شرقا وغربا، وهم أشرافٌ بانتساب موسى إليهم، فاقوا الناس جوداً وندى. وابن النغرالة عنده يفضل حتى

33) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص : 762 - 763
34) نفسه، ص : 764

نبيَ الله موسى، ففي حين كان هذا الأخير خائفا مترقبا استطاع ابن النغرالة أن يؤمن المخافة والفقر...ولعل لوثة التكسب بادية في كل هذه الأقوال وهي لا تقوم دليلا على التّعايش البتة.

يقول ابن المنفتل (الطويل) : [35]

ومن يَـكُ موسى مِنهُـم ثمّ صِنوُه فَقُلْ فيهمُ مَا شئتَ لَـنْ تبْلُـغَ العُشْرا

وكَمْ لهمُ في النّاسِ من نعمة تُشْرَى فكم لهم في الأرض من آيـة تُـتْـرَى

أجامِـعَ شمل المجد وهـو مُشتّـتٌ ومطلقَ شخصِ الجود وهو من الأسرى

فَضُلْتَ كرامَ النـاس شـرقا ومغـربا كما فضُل العقيـانَ بالخـطر القِطـرا

ولـو فرّقوا بـين الضّلالـة والهـدى لمَا قبّلـوا إلا أناملـك العَشْـرا

ولاَ سْتلموا كَتْبـك كالركـن زُلْفـة فُيُمنـاك لليمنـى ويسراك لليسرى

وقـد فزتُ بالدّنيا ونلـتُ بِـكَ المُنى وأطمَع أن ألقى بك الفوز في الأخْرَى

أدينُ بدين السَّبـت جَهـرا لَدَيْكُـم وإنْ كُنْتُ في قومـي أدينُ بـه سرّا

وقد كان موسـى خائفـا مُترقّبـا فقيـرا وأمّنْتَ المخافـة والفقـرا

أبـو إسـحـاق الإلبيـري واليهـود

ولعل قـارئ الأبيـات السـابقـة يقف على مـا بهـا من غلوٍّ، ولولا مـا كـان لبني النغـرالة في غرناطة من حظوة ووزارة لما خصّهم ابن المنفتل بقصائده. ولقد جاءت أقواله مخالفة على الإطلاق لما أورده الفقيه أبو إسحاق الإلبيري فيهم. وبالتالي نكون أمام نقيضين، أحدهما يمدح اليهود ويُسبغ عليهم أوصافا شريفة وجليلة، وآخر ينعي استحواذهم على زمام أمور الدولة ويفضح سياستهم. قال أبو إسحاق الإلبيري (المتقارب)[36] :

ألا قُـلْ لصَنْهـاجَـةِ أجْمَعِيْـنْ بُـدورِ النُّـدي وأُسْـدِ العَـرِيـنْ

لـقـدْ زلّ سيـدُكُـمْ زلّـة تَـقِـرُّ بـهـا أعْيُـنُ الشّـامِتِـينْ

تَـخيّـر كـاتِـبَـهُ كـافِـرا ولـوشـاءَ كـانَ مـن المُسْلِمِـينْ

فـعـزَّ اليَـهـودُ بـه وانتَـخـوا وتاهُـوا وكانُـوا مِـنَ الأرْذَلِـينْ

---

35) نفسه ، ص : 765

36) ديوان أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي، تحقيق وتقديم د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرّسالة، بيروت 1976، ص : 96 -100

ثمّ قال موجّها الخطاب لباديس حاكم غرناطة :

ونالُوا مُناهُــمْ وَجَــازُوا المَــدى	فحــانَ الهَــلاكُ وما يَشْعــرونْ
أباديسُ أنــتَ أمْــرُؤٌ حَــاذِقٌ	تُصِيبُ بِظَنِّكَ نَفْسَ اليَقِيــنْ ،
فَكَيْفَ أخْتَفَتْ عَنْــكَ أعْيانُــهُمْ	وفــي الأرْضِ تُضْرَبُ منها القُــرونْ
وكَيْــفَ تُحِبُّ فِراخَ الــزِّنا	وهُــمْ بَغَّضُــوكَ إلــى العالَمِيــنْ
وكيــفَ يَتِــمُّ لــكَ المُرْتَقــى	إذا كُنْتَ تَبْنِــي وهُــم يَهْــدِمُــونْ
وكيــفَ اسْتَنَمْــتَ إلى فــاسِقٍ	قارَنْــتَهُ وهــو بِئــسَ القَــريــنْ
وقَــدْ أنْــزَلَ اللّــهُ فــي وَحْيِــهِ	يُحــذِرُ عَــنْ صُحْبَــةِ الفاسِقِيــنْ
فَــلاَ تَتَّــخِــذْ مِــنْهُــمُ خادِمًــا	وذرْهُــمْ إلــى لَعْنَــةِ اللاعِنِينْ
فقــد ضَجَّــتِ الأرْضَ مِنْ فِسْقِهِمْ	وكــادَتْ تَمِــيدُ بِنَــا أجْمَعِيــنْ
تَأمّلْ بعَيْنَيْــكَ أقْطــارَهــا	تَجِدْهُــمْ كِــلابًا بِهــا خَــاسِئِينْ

ثمّ قال يحرّضه على الفتك بابن النّغرالة وقد شبّهه بالقرد احتقارا :

وَرَخِّــمْ قِــرْدَهُــمْ دارَهُ	وأجْرى إلَيْــهــا نَمِيــرَ العُيُــونْ
فصــارَتْ حوائجنــا عِنْــدَهُ	ونَحْنُ عَلَــى بابِــهِ قائِمُــونْ
ويَضْــحَكُ مِنّــا ومِــنْ دِينِنــا	فَإنّــا إلــى رَبِّنــا راجِــعُــونْ
ولَــو قُلْــتَ فــي مالِهِ إنّــهُ	كَمالِــكَ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِيــنْ
فَبادِرْ إلــى ذَبْحِــهِ قُرْبَــةً	وضَحِّ بِــهِ فهــوَ كَبْشٌ سَمِينْ
ولا تَرْفَعِ الضَّغْطَ عَنْ رَهْطِــهِ	فقــد كَنَــزوا كُــلَّ عِلْقٍ ثَمِينْ
وفَــرِّقْ عِداهُــم وخُــذْ مالَهُــمْ	فَــأنْــتَ أحَــقُّ بِمــا يَجْمَعُــونْ
ولا تَحْسِبَــنْ قَتْلَــهُــمْ غَــدْرَةً	بَــلِ الغَــدْرُ فــي تَرْكِهِــم يَعْبَثُــونْ

تمكن بنو النغرالة من أمر تسيير إمارة غرناطة على عهد بني زيري، وصارت لهم اليد الطولى في قيادة جيشها على يد السموءل ابن النغرالة [37]. وصار هذا الأخير زعيما للطائفة اليهوديّة بأرض الأندلس بعد أن تسمى نغيدا سنة 418 / 1027. وبلغ نفوذ زعامته المغرب، وإفريقية، والأندلس، ومصر، وصقلية، وأكاديمية بابل ومدينة القدس، وساعد دارسي التوراة في

37) أنظر قصائده الحربية عند Angel Saenz-Badillos: judith Taragarona Borras Semuel hanagid: poemas desde el campo de batalla, Ed-Almendro, Cordoba 1988

كل تلك البلاد. وكان يرسل زيت الزّيتون من معاصر بيته إلى القدس كلّ سنة [38]. والناظر إلى قصائد المدح الموجّهة إليه من طرف شعراء عصره وخاصّة الشّاعر العبراني الأندلسي إسحاق بن خلفون، يقف على مكانة بن النغرالة بين اليهود [39]. وَخَلَفَهُ ابنه يوسف بعد وفاته، لكنّه فشل في اقتفاء أثر أبيه فقتل سنة 459 / 1066 م في ثورة أهل غرناطة حيث « استطال النّاس على اليهود، وقتل منهم يومئذ نيف على أربعة الآف، ملحمة من ملاحم بني إسرائيل، با ءوا بذلّها، وطال عهدهم بمثلها »[40]. وكانت قصيدة أبي إسحاق قبلَ هذه الثورة، نظمها بعد أن راعه انقلاب حال اليهود بغرناطة، وخروجهم عن عهد الذمّة، و في استوزار باديس لابن النغرالة، يقول المقرى : « لما استوزر باديس صاحب غرناطة اليهودي الشّهير بابن النغرالة وأعضل داؤه المسلمين، قال زاهد ألبيرة غرناطة قصيدته المشهورة. وهي قصيدة طويلة، فثارت إذاك صنهاجة على اليهود وقتلوا منهم مقتلة عظيمة، وفيهم الوزير المذكور ... فأراح الله البلاد والعباد، ببركة هذا الشيخ الذي نُور الحَقِّ، علَى كلامه باد ... »[41]

ويقول ابن سعيد «وكان الإلبيري - يُنْكر على ملكتها كونه استوزر ابن نغرالة اليهودي، وعلي أهل غرناطة انقيادهم له»[42].

وقصيدة أبي إسحاق واضحة، فهو يرى أنه لا يجوز للذمّي التحكّم في رقاب المسلمين، وإذا تجاوز الذمّي العهود وجب قتله. فابن النغرالة أصبح يسوس غرناطة عوضَ أميرها باديس، وبدأ يسخر من « الآخر» المسلم ومن دينه في أرض الإسلام (انظر البيت 38).

نرى أنّ قصيدة أبي إسحاق تقوم دليلا علي عدم تحقّق تعايش بالمعنى الذي حدّدناه سابقا. فقد بقيت الخلافات الجوهرية بين المسلمين وغيرهم متحكّمة في علاقة بعضهم ببعض. ولم يتمكّن أيٌ منهم من التخلّص من إرث الماضي. لقد ظلت أنفس أهل الذمّة من اليهود تهفوا إلى

38) انظر : Abraham Ibn Daud: the Book of tradition sefer haqabbalah. ed. G.D Cohen, London 1967, VII, p : 154 - 155

39) انظر: Itzhaka Ibn Khalfun poems, sirim edition, introduction and comentary A. Mirsky, Jerusalem 1961, p : 126 - 127, 130- 131 - 133

وانظر H. Schirman: ha-sirah, haebrit bi-sefa rad W-be- Provence, Jerusalem 1954, pp: 72-73

40) الذخيرة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص : 769

41) نفح الطيب، تحقيق، د. إحسان عباس- ج 4، ص : 322

42) المغرب في حلى المغرب، لابن سعيد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، ج 2، ص : 133

المشرق[43] وتتأسى بترديد قصص التّوراة والتوراتيّين، فابن النغرالة يتقمّص شخصية زعماء التوراة وأبطالها[44] ويهود اللاّوي يصف معاناة الحمامة رمز الشّعب اليهودي ويعرض لما لاقته من أهوال على يد أبناء إدوم (المسيحيّون) وأبناء ابن الخادمة (أي العرب).[45] وإبْراهيم بن عزرا يصف الطوائف والجماعات اليهودية الأندلسية وما أصابها على يد الموحّدين[46].

هكذا كانت علاقة أهل الملل الثلاث في الأندلس علاقة صراع وصدام تمّ فيها انكفاء كلّ طائفة على ذاتها، ولعبت الأديان دورا رئيسيًا في توجيه العلاقة بالآخر، الشّيء الذي ترتّب عنه عدم تحقّق تعايش بالمعنى الذي حدّدناه من قبل. وتبقى أبيات ابن عربي المرسي التي صدرنا بها هذا العرض فريدةً. إنّها نظرة صُوفي ارتفع عن التقيّد بظاهر النّصوص المقدّسة ورحل قاطعا المقامات والمراتب نحو دين توحّدت فيه كلّ الأديان.



---

43) انظر رسالة مناحيم بن سروق إلى ملك الخزر H.Schirman, op. cit p: 6-8

وانظر قصائد يهودا اللاّوي التي يشُوق فيها إلى بلاد صهيون: Ibid, I, 485 - 487, I, 489

44) انظر قصائد الحربيّة

45) H. Schirman, op. cit, I, 472-474

46) انظر Diwan des Abraham Ibn Ezra mit seiner Allegorie Hai. ben Mekitz Ed. Egers. Berlin 1894. P: 68

جوانب من تاريخ أهل الذّمة في الأندلس الإسلاميّة

الأستاذ : عمر بنميرة
كلية الآداب - الرّباط - المغرب -

تمهيد :

نودّ في هذا البحث، أن نتناول بعض العناصر التي استخلصناها من تجربتنا، التي تقوم على الانفتاح على مصادر، وقضايا، طالما أغفلتها الأبحاث التّاريخية الحديثة، أو قصّرت في معالجتها. إنّ عملنا يحاول أن يجعل من دراسة المصادر الفقهيّة عموما، ومن المدوّنات النوازليّة على وجه الخصوص، فرصة للخروج من دائرة المعلومات الباهتة التي تقدمها المصادر الإخباريّة حول جوانب صار المؤرخ المعاصر يطرحها بحدة. فالمصادر الإخباريّة لم تعد كافية، اليوم، لإجابة عن كل أسئلة المؤرخ بدءا بمعرفة تفاصيل عن تاريخ تطوّر الفئات الاجتماعيّة، وانتهاء بالتصوّرات التي كانت لدى السكّان حول السّلطة والثّقافة، ومرورا بعناصر تتعلّق بالأسعار، والديموغرافيّة، وأنظمة الحياة اليوميّة، والتّعليم، والأسرة، وغير ذلك، من القضايا التي لا مفرّ للمؤرخ من ضرورة اقتحامها، باعتبار أنها تساعد على تفسير حركيّة التّاريخ الإسلامي سواء في لحظات قوّته، أو لحظات تعثّر شعوبه. ونعتقد أنّ تناول هذه القضايا الشائكة لن يتم، ولن يتأتى إلاّ عن طريق الاستعانة بمصادر ظلّت خارج دائرة المؤرخ[1].

فما هي الإمكانيّات المنهجيّة التي يتيحها لنا الانفتاح على المصادر الفقهيّة لدراسة موضوع حيوي، ومعقّد، وشائك، وهو موضوع أهل الذمّة بالأندلس الإسلاميّة؟

I - مقدمات أوليّة :

1) - إذا كان من الصّعب إغفال الصّبغة الإثنية، والعقائدية للتّشكيلات البشريّة في الأندلس الإسلاميّة، فإن دراسة المحتوى الاجتماعي، والاقتصادي والثّقافي لهذه التّشكيلات يثير الكثير من الصّعوبات المنهجيّة، وتعوزنا، لتحليله، مصادر مباشرة ودقيقة، فضلا عن أنه تعرّض لأحكام تعسّفيّة سيحاول هذا البحث التوقّف عند بعضها.

---

1) - إنّ الانفتاح على هذه المصادر تفرضه أيضا ضرورة منهجيّة، فتاريخنا الإسلامي الوسيط يعاني من قلّة الوثائق التي لها علاقة مباشرة بالوقائع الاقتصاديّة والاجتماعيّة كعقود الملكيّة، أو الكنانيش التجاريّة إلخ...

2) - وعندما يتعلّق الأمر بأهل الذمة، فإنّ الكتابات العربيّة هي أهمّ مصدر تتوفر عليه لمعرفة أوضاع هذه الفئة. لكن ماذا يمكن أن نقول عن مصادر لم يتردّد العديد من الباحثين الأجانب في التحقّظ من شهادتها، باعتبار أنّها تمثّل وجهة نظر واحدة ؟ فهل هذه المصادر متحازة ؟ وإذا كانت كذلك، فلمن هي متحازة ؟ وما هي درجة الانحياز بين المصدر الإخباري والجغرافي، والمناقبي، والأدبي، والمعجمي ؟ إنّ الموضوع الذي اخترناه، هنا، يشكّل مناسبة لمراقبة هذه الإشكالية، سيما وأن المصدر الفقهي هو الأكثر تمثيلا للموقف الرّسمي، وهو في نفس الوقت الأكثر قربا من الوقائع اليومية المكشوفة[2].

3) - والواقع أن شهادة أهل الذمّة في الأندلس حول وضعيّتهم إنّما كتبت أساسا باللّغة العربيّة، وبعضها كتب باللّغة العبرية[3]، أما ما دوّن باللّغة القشتالية وغيرها من لغات الممالك المسيحية، فإنّه كتب في ظروف خاصة، إذ معظمه تمّ تدوينه بعيدا عن المناخ الإسلامي مما جعله مفعما بالتعصّب، والآراء غير الدقيقة[4].

ولا شك أن الكثير من الأحكام المتسرّعة، والمتعسّفة، التي أكّدت عليها بعض الأبحاث الأوروبيّة، إنما تأثرت بهذه الكتابات، فاعتبرت أنّ الدول الإسلاميّة بالأندلس تميّزت سياستها بعدم التسامح تجاه أهل الذمّة. وفي رأيهم أنّ هذه السياسة لازمت كلّ الدول التي حكمت الأندلس بدءا بالأمويّين، وانتهاء ببني الأحمر، مرورا بملوك الطوائف، والدّولة المرابطيّة، والموحديّة[5].

---

2) - يتعلق الأمر هنا أساسا بالنوازل الفقهية، التي ستعرض بشفافية نادرة علاقة السكان بالأجهزة القضائية، وموقفهم من الأحكام الفقهية، وعلاقتهم بالسلطة السياسية.

3) - إن أهم ما تركه يهود الأندلس هو تلك «الفتاوي» التي أشار إليها أسطور Ashtor والمسماة بـ Livorn Responsa والتي يغلب عليها الطابع العقائدي.

Ashtor (A). - Prix et salaires dans l'Espagne musulmane au Xe et XI siecles. - Anuales E. S. C. 1965. P : 664 - 679.

4) - راجع حول هذه المصادرة الدراسات التالية :

F. J. Simonet. - "L'Historia de los mozarabes de España". Madrid, 1879 - 1903.
I. De Las Cagiagas. - "Los mozarabes", 2 Vol. Madrid, 1 1947 - 1949.
R. Menéndez Pidal. - " Los origenes del Espanol. Madrid 1950.
P : 412 - 424.

5) - راجع حول هذه المسألة :

. Dozy Reinhart (P.A.).
Histoire des musulmanes d'Espagne". Leiden 1932.
Recherches sur l'Histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age. Leiden. 1860.
Graetz (Hirsch) .- Les Juifs d'Espagne ? - Paris 1872.
Hole Edwin. - Andalus Spain under the Muslims. London, 1958.

وهي مجرد نماذج، وإلا فإن هناك عشرات الدراسات التي تنطوي على أخطاء كثيرة حول وضعية أهل الذمة في الأندلس.

4) ـ وباستثناء العمل المقتضب الذي قام به .ر .هـ. إدريس حول اليهود والنّصارى في الغرب الإسلامي من خلال المصادر الفقهيّة، فإنّ الاهتمام بأهل الذمّة في الأندلس ظلّ اهتماما ضعيفا، ومعظم الذين اهتموا بهذا الموضوع، جزئيّا، اعتمدوا على المصادر الإخباريّة، وأغفلوا الكتابات الفقهيّة، وقد أثرت هذه المسألة على سير الأبحاث التّاريخيّة، إذ أنّ معظمها استسلم لآراء، ومعلومات الإخباريّين الذين يركزون باستمرار : إمّا على الجانب الحربي المرتبط بالجهاد وحالات السّلم، والحرب بين دار الإسلام الأندلسيّة، ودار الكفر، أو أنّها تركّز على بعض الأخبار المرتبطة ببعض وظائف، وأدوار أهل الذمّة في البلاطات الأندلسيّة.

5) ـ فهل تشكّل النّوازل الفقهيّة مصدرا تاريخيّا يعوّض نوعا من الوثائق المفتقدة؟ إنّها فعلا تشكل مصدرا معتبرا، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار بعض التحفّظات المنهجيّة[6]. فعلى مستوى تأطير النّوازل في الزّمان[7]، مثلا، فإنّ استغلال النّوازل في موضوع كهذا لا يثير المشكل الزمني بحدّة، إذ غالبا ما يطرح هذا الإشكال بالنّسبة إلى من يريد أن يؤرّخ لفترة زمنيّة قصيرة فتصبح النّازلة، بهذا خبرا، في حين أن تعاملنا مع هذا النوع من المستندات جعلنا مقتنعين بأن الاستفادة منها تتمّ عبر وضعها في سياق زمن طويل المدى[8].

6) ـ لكن إلى أيّ حدّ تختلف وضعيّة أهل الذمّة في الأندلس عمّا كان عليه الأمر في بقيّة بقاع العالم الإسلامي؟ لقد أثرنا هذا السّؤال لسببين : فمن جهة نريد أن نرفع اللّبس الذي قد يحدث من جراء اعتماد المصادر الفقهيّة التي تقوم في مجملها على ما يعرف بأحكام أهل الذمّة، وهي أحكام لم يقع حولها الخلاف بين أئمة المسلمين[9]، أما السبب الثاني فهو كيفية التأكيد على المحتوى التّاريخيّ الّذي تزخر به كتب النّوازل الأندلسيّة. والواقع أن وضعيّة أهل الذمة، كما تقدّمها النّوازل الفقهيّة تبدو وكأنّها كانت من القضايا الشّائكة في المجتمع الأندلسي، وهو أمر

---

6) ـ هناك مشاكل منهجية يطرحها استغلال النوازل الفقهية في مجال التاريخ، راجع هذه المشاكل وسبل تجاوز بعضها في دراستنا. النوازل والمجتمع : دارسة في تاريخ البادية المغربية خلال القرنين 8 و 9 / 14 و 15م. دكتوراه السلك الثالث (ماجستير في التاريخ) كلية الآداب بالرباط. 1989م، ص 53 ـ 60).

7) ـ فنادرا ما يرد في النازلة ذكر سنة وقوعها، ولذلك فإننا نحيلها على زمن المفتي. راجع إشكالية الزمن في النوازل في دراستنا السابقة الذكر.

8) ـ من هنا بدت لنا محدودية النتائج التي توصّل إليها بعض الباحثين الذين اعتمدوا على النوازل، وجعلوا منها مصدرا للأخبار، فحتى المؤرخ ليفي ـ بروفنصال Levi-Provençal الذي خصص حيّزا لا بأس به لأهل الذمة في الأندلس الأموية، فإنه لم يقدم تحليلا تاريخيا للمادة الفقهية التي كانت تحت يده، بل إنّه لم يترجم عمليّا دعوته إلى ضرورة استغلال الرصيد النوازلي الأندلسي لدراسة المجتمع في هذه المنطقة. راجع :
Levi-Provençal. - Histoire de l'Espagne musulmane. T III PP : 208 - 232

9) ـ راجع بهذا الخصوص أحد أهمّ الكتب الإسلامية المتخصصة : شمس الدين محمد بن قيم الجوزية «أحكام أهل الذمة»، تحقيق، د. صبحي الصالح. ـ بيروت، 1983. ـ خ. العامة بالرباط رقم 3398 د.
وقد نشرت قطع من هذه النوازل في مجلة هسبيريس تمودا Hesperis Tamuda : وراجع كذلك ابن سهل (التّعريف).

نعتقد بأنه يعكس الوضعيّة الخاصّة للأندلس، إذ إلى جانب المسلمين كانت هناك أعداد كبيرة من اليهود والنّصارى، بل إنّ موقع الأندلس بمحاذاة العديد من الممالك المسيحية جعل من الاحتكاك اليومي بين المسلمين والنّصارى من الظواهر البنيوية بالأندلس.

II ـ أهل الذمة في نوازل الأندلسيّين

1) ـ مصادر نوازلنا :

لقد عرف نشاط الإفتاء، ممارسة وتدوينا ازدهارا ملحوظا في الأندلس طيلة عهودها الإسلامية. وقد يجد الباحث الكثير من الصّعوبات لحصر كلّ فتاوي الأندلسيين. فإذا كانت هناك بعض المدوّنات الأندلسيّة قد انفردت بجمع نوازل فقهاء الأندلس وأجوبتهم، فإنّ هناك العديد من المؤلفات التي دُوّنت بالغرب الإسلامي، وأدرجت بعض فتاوي الأندلسيين إلى جانب فتاو أخرى من إفريقية، والمغرب. وعليه فإنّ جمع المادة النوازليّة الخاصّة بالأندلس يتطلّب مجهودا جبّارا سيما وأنّ العديد من هذه المؤلفات ما زالت مخطوطة، ويصعب، أحيانا، الحصول عليها بوسائل سهلة.

وقد اعتمدنا في موضوعنا هذا على ستّة مصادر تنتمي لفترات ومجالات مختلفة، وهذه المدوّنات هي : «نوازل ابن سهل» (ت. 486 / 1093) و«نوازل ابن رشد» (ت. 520هـ/ 1126م)[10]. على أن أهم هذه المصنّفات هي المجامع التي ألّفت في أغلبها عند نهاية القرن 15/9، وأهميّة هذه المجامع تكمن في احتوائها على عدد ضخم من فتاوي فقهاء الغرب الإسلامي[11]. وعدد هذه المجامع ثلاثة، وهي : «جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكّام» لأبي القاسم البرزلي (ت. 840 / 1436)[12] وكتاب «الدرر المكنونة في نوازل مازونة» ليحيى ابن موسى المغيلي المازوني (ت. 883 / 1478)[13]، ثم أخيرا كتاب «المعيار المعرب، والجامع

---

10) ـ توجد في عدة نسخ، وقد حققت بدار الحديث الحسنية بالرباط. ـ وحول هذه النوازل راجع دراستنا : «قراءة في نوازل ابن رشد» ضمن أعمال ندوة : «الخصائص المنهجية للفكر المغربي والأندلسي». ـ كليّة الآداب، ماي 1992.

11) ـ لهذه المجامع أهمية تاريخية ومنهجية كبيرة، فهي تضم عناصر متكاملة عن نشاط الإفتاء بالغرب الإسلامي، كما أنها تعكس، إلى حد كبير، تجربة الفقه المالكي بهذه المنطقة. راجع دراستنا : حول «الفتاوي في تاريخ المغرب، جريدة العلم نوفمبر 1991 ضمن الملحق الإسلامي.

12) ـ يوجد «الجامع» في عدة نسخ مخطوطة في خزائن المغرب، منهامخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم 4884.

13) ـ توجد منها نسخة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ق 521 وهي التي اعتمدناها في هذه الدراسة.

المغرب، عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب» لأبي العبّاس أحمد الونشريسي (ت. 914 / 1508)[14]، وهو قطب المصنّفات النوازلية في المغرب الإسلامي.إذ هو كتاب موسوعي ضمّ مئات الفتاوي الفقهية ذات الصلة بمجمل شؤون الحياة الدينيّة والدنيويّة، وهي تهمّ فترة طويلة تمتد من القرن 8/2 حتى 15/9. وقد نال هذا الكتاب إعجاب القدما، والمحدثين فاعتمدوه في مؤلفاتهم مادة ومنهجا، سيما وأنّه هو المصدر الوحيد الذي جمع نوازل وأجوبة جلّ حواضر الغرب الإسلامي، كما أنه يعتبر المصدر الوحيد للعديد من هذه النّوازل والأجوبة[15]، ونضيف إلى هذه المؤلفات كتابا في النّوازل متأخر عن المؤلفات السّابقة، ولكنّه جاء غنيًا بالفتاوي المتعلّقة بأهل الذمّة، ويتعلّق الأمر بكتاب «الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبال غمراة» لأبي فارس عبد العزيز بن الحسن الزّياني (ت. 1055 / 1645)[16]، وقد دوّن هذا الكتاب في ظرفية تاريخية تميّزت باحتداد مشكلة الأسرى في البحر الأبيض المتوسط، ولذلك فإنّ «باب الجهاد» من الكتاب جاء غنيًا بالمعلومات المتعلّقة بالنّصارى، والأهم من ذلك هو اعتماد الزّياني على كتابات، وفتاوي أندلسيّة لم نعثر عليها في المؤلّفات السّابقة.

2) . نوازل أهل الذمّة : الحدود الزمنيّة :

لاشكّ أن التوقّف عند فترة تاريخيّة محدّدة قد يكون أفضل من النّاحية المنهجيّة، فهو يتيح إمكانيّة التّدقيق، وعدم السّقوط في التّعميم، إلا أنّه بالنسبة إلى موضوعنا، الذي ينطلق من نوع خاص من المصادر، فإنّ مسألة الفترة التاريخية حول إشكالية أهل الذمة تتمّ عبر النظر إلى الموضوع في حدوده القصوى، أي كيف نشأ والوضعية التي انتهى إليها.

وهكذا فإنّ النّوازل التي اعتمدنا عليها تمتدّ على معظم القرون والعقود التي خضعت فيها الأندلس للحكم الإسلامي، إلاّ أنّ توزيع هذه النّوازل على مستوى القرون ليس متكافئا، فبينما هي نادرة، أو منعدمة بالنّسبة إلى القرنين الأوّل والثّاني من الحكم الإسلامي، فإنّ القرون اللاّحقة عرفت تفاوتا من حيث الكثرة، ومن حيث الأهميّة. ونعتقد بأنّ القرنين 10/4 و11/5 قد عرفا ازدهارا كبيرا لنشاط الإفتاء، ومنهما وصلتنا عدة مؤلفات ومصنّفات في النّوازل، بل ظلّ هذان القرنان مرجعا لكل المدوّنات اللاّحقة. وقد عرفت الأندلس ازدهاراً آخر من هذه المؤلّفات خلال

14) . طبع كتاب المعيار بفاس في بداية هذا القرن ثم أعيد طبعه تحت إشراف الدكتور محمد حجي وبرعاية وزارة الأوقاف المغربية، دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983 في 13 جزءا.

15) . كان الونشريسي و«معياره» موضوعا لبحث تقدمنا به لنيل شهادة الدراسات الجامعية العليا الأولى، بحث مرقون، كلية الآداب بالرباط، 1985.

16) . وهو كتاب ضخم لا زال مخطوطا، ويوجد في نسخ محدودة، منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1698 د.

القرنين 14/8 و15/9. ثمّ بدأت تقلّ كتب النّوازل في بقية القرون الموالية.

إن أهم سؤال يتبادر إلى الذّهن عند قراءة هذا التّوزيع الزّمني هو ما إذا كان يعكس الوتيرة التي صارت عليها وضعيّة أهل الذمّة[17]. الواقع أن تزايد، أو تناقص النّوازل الخاصّة بالنّصارى واليهود، خلال مختلف القرون الإسلامية في الأندلس له علاقة أكبر بالنّشاط الفقهي. ففي القرون الأولى استمرّت التبعيّة المطلقة إما للشرق الإسلامي، أو لولاية إفريقية، كما أنّ التّناقص الذي لاحظناه بالنّسبة إلى الفترة الممتدة من أواسط القرن 12/6 وحتّى أواخر القرن 13/7 قد يكون له علاقة بسيطرة الموحّدين على المنطقة، تلك السّيطرة أدت إلى تراجع محسوس للمذهب المالكي[18].

3) . المصطلحات والمفاهيم في نوازل أهل الذمّة :

كيف كان يعبّر المفتي، والمستفتي عن الذميين؟ أي ما هي المصطلحات التي كان السكّان يستعملونها لتحديد أهل الذمّة؟ وماهي المفاهيم التي كان الفقهاء يحدّدون بها الذميّين؟

إن أهمّ ملاحظة في هذا الباب هي هذا الرصيد المهمّ من المفاهيم والمصطلحات التي تمدّنا به المدوّنات النوازليّة حول أهل الذمّة، كما ينبغي أن نشير إلى وجود تباين بين ما توفّره هذه المدوّنات من مصطلحات، وما نجده في المصادرالأخرى. وأخيرا، فإنّ مادتنا سمحت لنا بالتّمييز بين مصطلحات كانت أكثر استعمالا من قبل المستفتين، وأخرى كانت لا تستعمل إلا من قبل الفقهاء في أجوبتهم[19].

إن هذا التّمايز الذي سننظر فيه بعد حين، يعكس في واقع الأمر التّعامل مع أهل الذمّة على مستوى السكّان، وقد كان رصيد هؤلاء متباينا من حيث أصوله، ومن حيث تنوّع الفئات الاجتماعية، وتفاوت تكوينهم الثّقافي. في حين كان الفقهاء يستمدّون المفاهيم والمصطلحات من المدوّنات الفقهيّة النظريّة، ولاشك أن فقهاء الأندلس كغيرهم من فقهاء المالكية قد استفادوا من هذا الرصيد الهائل الذي وفّره لهم المذهب المالكي، أصلا وفروعا، كما أنّ تطوّر المذهب بالأندلس أدّى إلى تطوّر معتبر في هذا الاتجاه، وخاصّة على مستوى المفاهيم والمصطلحات.

تستعمل النّوازل والأجوبة مفاهيم ومصطلحات عديدة للتّعبير عن أهل الذمّة، فبالنّسبة

---

17) . كثيرا ما يربط الباحثون بين تكاثر النوازل حول قضية مّا واحتداد المشاكل حول تلك القضية، وهو الأمر الذي لا نعتقد بأنه صائب دائما، ففي حالة أهل الذمة، مثلا، فإنّ تكاثر النوازل حول أهل الذمة خلال بعض الفترات لا يعكس تزايد المشاكل المرتبطة بهذه الفئة، وهو أمر سنقف عنده في حينه.

18) . وهذا يعني أن نشاط الإفتاء قد يكون استمرّ، ولكنه أصبح متأثرا بالعقيدة الموحّدية القائمة على مذهب مناهض للمالكية، مع العلم أن موقف الموحّدين من المالكية لم يكن ليقتلع هذا المذهب من جذوره.

19) . راجع : E. Tyan. - Fatwa. E. I. 2e ed. P : 886.

إلى النّصارى، فإن هذه المفاهيم هي بحسب أهميتها كالتّالي : النّصارى، والذمّيّون، والمدجّنون، والعجم، والكفار، والروم، والعلوج، والمعـاهدون والمملوكيّون، والمقابلة، والحشم، وأهل المهادنة، والمجوس. أما بالنّسبة إلى اليهود فإنّ المفاهيم قليلة، وهي لا تتعدّى في النّوازل ثلاثة مفاهيم : اليهود، والذمّيّون، والإسلاميّون[20].

والملاحظ أنّ النّوازل الفقهيّة لا تشترك مع بقية المصادر الأخرى - وخصوصا مع الوثائق الرسميّة من رسائل وظهائر، أو المصادر الإخبارية، وكتب التراجم - في العديد من المصطلحات والمفاهيم الخاصّة بأهل الذمّة. وبالرّغم من أن هذه المصطلحات تعكس وضعيّة اجتماعيّة معيّنة حينا، أو وظيفة إدارية أو عسكرية حينا آخر، فإنّ هذه المصادر نسجت لنفسها شبكة مفاهيميّة لها نسق إما ديني، أو اجتماعي أو سياسي.

وفضلا عن أهميّة تحديد المحتوى السياسي، أو الاجتماعي، أو الإداري، أو الديني لهذه المفاهيم، فإنّ مراقبة تطوّر حضورها في المدوّنات الفقهيّة له فوائد علميّة كبيرة. فهذه المفاهيم لم تكن ثابتة، في الزّمان، ولا في المكان، فبعضها ظلّ حاضرا، وحافظ عليه السكّان، والفقهاء. وهذا يمكن ملاحظته بالنّسبة إلى مفاهيم عامّة كالنّصارى، واليهود، وأهل الذمّة إلخ. على أن هناك مفاهيم ظهرت خلال بعض الفترات، في الوقت نفسه الذي انقرضت فيه مصطلحات أخرى لتحلّ محلّها، فمصطلح الصّقالبة لازم فترة الحكم الأموي، واستعمل أكثر خلال عصر الخلافة، ومصطلح «المعاهدون» كان كثير الاستعمال إبّان الحكم المرابطي والموحّدي، ولم يبرز مصطلح المدجّنين بقوة إلاّ بعد القرن 13/7. وقد اختفى في بعض الفترات مصطلح الصّقالبة، وظهر مكانه مصطلح العلوج[21].

III ـ نوازل أهل الذمّة : من الفقه إلى التاريخ

لقد أثارت النّوازل الفقهيّة في الأندلس قضايا تاريخية قلّما أعارتها المصادر الأخرى نفس الاهتمام. ولاشك أن طبيعة هذا النّوع من المستندات قد جعلها قادرة على إزاحة السّتار عن مجموعة من العناصر المسكوت عنها في المدوّنات الإخباريّة، أو الكتابات الرسميّة. وبالرّغم من أن النّوازل لها مضمون ديني، فإنّها أنتجت «خطابا» ينطوي على مادة تاريخيّة تتميّز بالموضوعيّة،

20) ـ مصطلح الإسلاميّين يعني أولئك اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، واحتفظوا ببعض عاداتهم، وتقاليدهم، وظلوا منعزلين عن بقية المسلمين، وقد انتقلت نفس التسمية إلى المغرب لتعرف يهود فاس بالإسلاميين، وبالبلديين، راجع معلمة المغرب، 1333/4 ـ 1334، مؤلف مجهول، ذكر قصة المهاجرين بفاس (الخزانة العامة بالرباط، ك)، 8/278.

21) ـ لاحظنا أنّ مصطلح العلج قد استعمل كثيرا في فتاوي الأندلسيين المتأخرين، وقد انتقل نفس المصطلح إلى المغرب فاستعمل في عهد الدولة السعدية، حيث عرفت مجموعة من الأسر هذا الاسم واشتغلوا بالخصوص في الجيش.

بعيدة عن التّعصّب.

ولذلك فإنّ الانطلاق من الفقه لدراسة تاريخ أهل الذمة في الأندلس يشكّل فرصة لرسم لوحة فريدة عن المجتمع الأندلسي الإسلامي المتعدد المكوّنات.

1) ـ نصارى الأندلس : بين السلم والحرب

لقد كان على الأندلس، وهي البلد ـ الثغر أن تكيّف نفسها حسب أوضاع توجد في بلدان إسلامية أخرى، فالأندلس هي بلد الثغور، والحروب، وهي البلد الذي كثيرا ما تصبح فيه الكفة الديموغرافية مائلة لصالح النّصارى في الوقت الذي يكون فيه الحكم بيد المسلمين، وفي الأندلس وقع التكيّف مع هذا الوجود القويّ للمسيحيين، فصارت هناك فئة عريضة تسمى بالمولّدين، أي تلك الفئة التي تولدت عن زواج العرب بالمسيحيات، وفي هذا البلد، أيضا ظهر أكبر عدد من المستعربين، أي أولئك المسيحيين الذي تعرّبوا، فتعرّفوا على الفكر الإسلامي، وعلى الدّين المسيحي فأثاروا جدلا لاهوتيًا حاد مع المسلمين، وفي الأندلس أيضا مارس النّصارى مختلف المهن، والحرف، فكان منهم الصنّاع، والمزارعون، وكبار التجّار، بل من ضمنهم تمّ اختيار أقرب الجنود إلى السّلاطين، ولبعضهم تمّ إسناد مهام إدارية خطيرة.

1 ـ قضية الأسرى :

لقد احتلّت قضايا أسرى الحروب، والطّوائف في الأندلس الإسلاميّة حيّزا كبيرا في النّوازل الفقهيّة. وإذا كانت المصادر الإخباريّة تؤكّد في رواياتها على عدد الأسرى حينا، وعلى افتكاك أو تبادل الأسرى تارة، فإنّ المصدر الفقهي يركّز على وضعيّة الأسير في المجتمع الأندلسي. ولاشك أنّ الاهتمام الذي أولته المدوّنات النّوازليّة لهذا الجانب يعكس إلى حدّ كبير، الوضعية الخاصّة للأندلس، ولاشك أنّ فقهاء الأندلس كانوا على بيّنة من هذه الخصوصيّة، فقد عبّر القاضي عياض عن هذه الخصوصيّة عندما أشار إلى أن «أمر نصارى الأندلس مشكل، هل هم صلحيّون وصلحهم على ما بأيديهم فيجري في أمرهم مجرى الصلحيّين؟ أم هم عنوة[22] وأرضهم عنوة فيجري مجرى أهل العنوة[23]؟

إن المادة الغزيرة التي توفّرها لنا النّوازل، ليست عبارة عن أحكام فقهيّة مجرّدة[24]، بل

---

22) ـ مصطلح الصلح والعنوة يستعمل للتعبير عن الأراضي التي فتحت صلحا وتلك التي فتحت عنوة. وقد أولتهما كتب الفقه أهمية كبيرة لما كان يترتب عليهما من أوضاع اجتماعية وسياسية، واقتصادية، فهما اللذان يحددان السياسة الجبائية للدولة (صلحية تؤدي الأعشار، والعنوية تؤدي الخراج) كما أنهما كانا أساس دفاع السكان عن حقوقهم إزاء الدولة.

23) ـ أحمد الونشريسي، معيار، ـ 7 : ص 74 ـ 75.

24) ـ سيما وأن الفقه الإسلامي أولى أهمية قصوى لقضايا الأسرى وحقوقهم المدنية والدينية.

إنّها عبارة عن عناصر تاريخية متأثرة بالظرف السياسي والعسكري الذي مرت به الأندلس. فالأندلس هي البلد ـ الثغر، وتكاد المواجهة العسكريّة بين المسلمين والنّصارى أن تكون مظهرا بُنيويًا. بل لقد نشأت مؤسّسات سياسيّة، واجتماعيّة، وعسكريّة لتساير هذا المظهر البنيوي.

فالثغور الأندلسيّة الثلاثة بمدنها الكبرى[25] قامت بدور خطير في مسألة العلاقة بين الأندلس الإسلامية وبقية الممالك المسيحية. وفي نشأتها وتطورها، كانت المجال الذي تتبلور فيه أهم قضايا أسرى المعارك والحروب في الأندلس، والأسير في الأندلس كان يتكيف بسرعة كبيرة مع الوسط الإسلامي، إذ لا يلبث أن يصير «مواطنا» عاديا يمارس أنشطة مختلفة في انتظار افتكاكه الذي قد يطول، سيما وأن العديد من أسرى النّصارى كانوا يستلذّون الإقامة في ظلّ المجتمع الإسلامي الأندلسي، فيرفضون العودة إلى ديارهم، فنشأت طبقة من العبيد رفضوا العبوديّة وأعجبتهم الإقامة في الأندلس. كذلك «العلج» الذي كان محبوسا عند رجل فهرب منه ولحق بدار الحرب، فأقام بها زمنا ثم أقبل إلى الموضع الذي كان فيه مأمورا بتجارة[26].

ويبدو أن المسلمين كانوا أكثر حرصا على افتكاك أسراهم من النّصارى، فقد ذكرت العديد من النّوازل أنّ المسلمين خصّصوا حُبُسا للأسرى، وحماية المسلمين، ففي مدينة بلش حبّس رجل موضعا يؤخذ فائده، أو كراؤه لما يحتاج إليه حرّاس الحصن[27]، وسئل أحد فقهاء الأندلس عمن افتكه المسلمون من الأسر، وخرج من غير رهن ولا حميل، هل يستحقّ الأخذ من أحباس الأسرى أم لا؟[28].

2 ـ الأندلس الإسلامية : بين التسامح ومواجهة المرتدين ومن في معناهم.

هل كانت الدولة الإسلامية في الأندلس متعصّبة كما يدعي ذلك معظم الباحثين الأجانب؟ أم أنّ المسلمين في الأندلس كانوا متسامحين مع النّصارى؟ إن الأمر لا يخلو من تعقيد، وبالرغم من وجود بعض الحالات التي اتّسمت بها مواقف السّلطة بالتشدّد إزاء النّصارى، فإنّ تلك الحالات لا تصبح لها أهميّة عندما ننظر بعمق للنّسق العام الذي صارت عليه علاقة الدولة، والمسلمين مع ذميّي النصارى. وهذا النّسق إنما بُني على قواعد تؤكدها النّوازل في الحرص على حفظ حقوق النّصارى، وفي عمق الانفتاح على بعض المفكرين منهم. وأهمّ حالات التشدّد هي تلك التي

---

25) ـ هذه الثغور هي الثغر الأعلى، ومدينته سرقسطة، ثم الثغر الأدنى ومدينته ماردة، وأخيرا الثغر الأوسط ومدينته طليطلة، وقد كان لهذه الثغور أدوار سياسية وعسكرية غاية في الأهمية خلال كل العصور الإسلامية.
26) ـ معيار، (9)، ص 236.
27) ـ معيار، (7)، ص 140.
28) ـ معيار، (7)، ص 333.

أثارتها النوازل حول تجاوزات بعض النّصارى الذين بلغت بهم الجرأة إلى درجة المس بمقدّسات المسلمين.

ففيما يتعلق بضمان الحقوق رفض الفقهاء استباحة أموال «الدّجن بناء على أنّ حكمها حكم الدار»[29]. ولم يظهر معظم الفقهاء تشددًا إزاء بناء النصارى لكنائسهم، فقد ذكر الفقيه أحمد بن ورد (ت. 1127/521) بأنّه «إذا اعتبر أهل الأندلس أنهم أهل صلح، فإنّ المذهب قد اختلف في أهل الصلح هل يباح لهم إحداث الكنائس في أرضهم التي صالحوا عليها؟[30]. كما سئل ابن سهل عن رجل قام على أهل الذمة في شنوغة لهم أثبت أنّها محدثة[31]. أما الفقيه أبو حفص العطّار فقد أفتى بمنع النصارى أن يرفعوا في بناء الكنائس، ويبدلوا بناءها إن كان بالطوب، فلا يبدلوها بالحجر، ويمنعون من كمال ظاهرها على كل حال[32]. ويبدو أنّ هذه الكنائس كانت على نوعين ففيها الكنائس التي كانت قائمة، وهذه لم يقم المسلمون بهدمها، ثم هناك الكنائس التي تم بناؤها بعد الفتح الإسلامي وهذه الأخيرة هي التي وقع حولها الخلاف بين الفقهاء. على أنّ بعض الفتاوي تتحدث عن الأحباس التي كانت موقوفة على هذه الكنائس، فقد سئل القاضي عياض عن أحباس حبّسها نصارى معاهدون على كنيسة لهم، وكان القسّيسون يستغلونها، وينفقونها في مصالح كنيستهم، وما فضل منها يأخذونه لأنفسهم، فبقيت كذلك ما شاء الله، إلى أن أجلاهم الأمير من ديارهم[33].

وبالرغم من أنّ القاضي عياض قد أفتى بأنّه «لاحرمة لأحباس أهل الذمّة» فإنّنا نعتقد أنّ وجود هذه الوضعيّة خلال 12/6 تبيّن أنّ الدول الأندلسيّة السّابقة لم تتشدّد في هذا النوع من الأحباس، كما أنّنا نعتقد بأنّ القاضي عياض، وهو من سبتة المغربية، قد يكون تأثر بالوضع في بلاد المغرب، فقد كانت الوضعيّة هناك مختلفة عن الأندلس من حيث حضور أهل الذمة في النّسيج الاجتماعي - البشري، فهذا أحمد بن ورد، وهو فقيه إشبيلي، لم يبد نفس التشدّد إزاء قضية مشابهة حيث وضع في الاعتبار ما ذكره رهبان النصارى وأساقفتهم من أنّهم لا عيش لهم إلاّ من غلّة الأحباس[34].

ويبدو أن النّقاش بين المسلمين والنّصارى، حول أمور تتعلّق بالدين الإسلامي، كانت سببا في فتح حوار هادئ بين الجانبين، كما أدّت إلى بعض المواجهات العنيفة بسبب تجاوز النّصارى

---

29) - معيار، (10)، ص 109.
30) - معيار، (8)، ص 58.
31) - معيار، (2)، ص 46.
32) - نفسه، ص 259.
33) - معيار، (7)، ص 73 ـ 74.
34) - معيار، (8)، ص 56.

لحدودهم، وهكذا فقد كان المدجّنون، أو المستعربون[35] هم أقطاب هذا النّقاش. ولاشك أن هؤلاء استفادوا من أجواء التّسامح التي سنّها المسلمون في الأندلس منذ عهد الولاة وحتى آخر حكم بني الأحمر. فابن لبابة سئل عن رجل مسلم كان يعلّم أولاد النّصارى القرآن[36]. ولم تفرض الدّولة على أهل الذمّة علامات مميّزة، فكان انخراط هؤلاء المستعربين قويًا في الخلايا الاجتماعية والدينية للأندلس، فقد سئل ابن لبابة عن رجل كان يؤم بالقوم في رمضان ... فلمّا قضوا رمضان قال للقوم : صلّيت بكم وأنا نصراني، ثمّ غاب عنهم[37].

ولعل أكثر النّوازل تعبيرا عن هذا الانخراط وتجسيدا في نفس الوقت للجوّ العام بالأندلس ما ذكره ابن رشيق في كتاب الرّسائل والوسائل من أنه ورد على مدينة مرسية جماعة من القساوسة موفدين من قبل ملكهم، وأنهم نظموا مناظرة مع ابن رشيق موضوعها الدّين الإسلامي والدين المسيحي، والنبوّة إلخ...[38].

إلاّ أنّ هذه الأجواء من التّسامح كانت لها نتائج سلبيّة أحيانا، فقد شهدت بعض الفترات تصاعدا في الردة والتّنصير ومهاجمة المسلمين في دينهم، واشتدت هذه الحركة بالخصوص قبل إعلان الخلافة الأموية، إذ ظهر في الأندلس تيّار فكري خطر من المستعربين، وهؤلاء هم الذين كانوا لا يترددون في الإفصاح علنا عن كرههم للإسلام ورموزه، ولذلك كانت ردود فعل الفقهاء والسّلطة تجاه هؤلاء صارمة، فشيوخ الشّورى بقرطبة، وعلى رأسهم محمد بن لبابة طالبوا بإنزال أشد العقاب بالمرأة التي «نفت الربوبيّة عن الله عزّ وجلّ، وقالت: إن عيسى هو الله» ثم تطاولت على شخص الرسول صلى الله عليه وسلم[39]. واتخذ نفس الموقف مع النصراني الذي قال بأن عيسى خلق محمدا، والآخر الذي سب الله سبحانه، ورسوله صلى الله عليه وسلم[40].

ولاشك أنّ بروز هذه الظواهر كان يشتدّ بالخصوص عندما تصاب السّلطة المركزية بالضعف، فالحالات التي أشرنا إليها ترجع إلى الفترة التي ضعفت فيها الدولة الأموية وسيطر فيها عمر بن حفصون، فازداد نفوذ نصارى الأندلس وعظمت شوكتهم، وهذه الوضعيّة هي التي تجدّدت مع ملوك الطوائف، ثم ظهرت بصورة أقوى خلال الفترات المتأخرة من الحكم الإسلامي بالأندلس.

---

35) - المستعربون هو الاسم الذي أطلقه المسيحيّون بشمال الأندلس على من كان يقيم تحت حكم المسلمين من الإسبان النصارى. (أحمد بدر، الأندلس وحضارتها، ص 109 - 110).

36) - معيار، (11)، ص 96.

37) - معيار، (1)، ص 156.

38) - معيار، (11)، ص 155.

39) - معيار، (8)، ص 344.

40) - معيار، (2)، ص 351.

ونعتقد، أيضا، بأنّ الأخبار التي وردتنا عن هؤلاء المرتدّين، والزنادقة في الأندلس، قد تكون ذات وجه سياسي، فعمر بن حفصون اتّهم بالنصرانية، إلى جانب التشيّع، واستعمل النّاصر هاتين التهمتين لتسهيل القضاء على هذا الثائر الخطر، وإلا فكيف نفسّر وجود منشآت إسلاميّة بقلعة ببشتر، معقل هذا الثائر؟[41].

3 ـ الحياة اليوميّة لنصارى الأندلس :

تمدّنا النوازل الفقهيّة بمادة تاريخيّة غنيّة عن الحياة اليوميّة لنصارى الأندلس، وقد ارتأينا أن نقف على بعض الجوانب من الوجود اليومي للنصارى في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للأندلس، وهي عناصر تبيّن أنّ النّصارى لم يكونوا يشعرون بأدنى غربة في البيئة الأندلسيّة.

ففي مجال التّجارة، وكانت تشكّل مجالا آخر لتسامح المسلمين، نجد أنّ العناصر التي توفّرها المصادر لنا تبيّن بأن أسواق الأندلس كانت تعجّ بالنصارى، وبضائع الممالك المسيحية. وبالرغم من أنّ بعض الفقهاء قد أبدوا تحفّظا في التّعامل التّجاري بين المسلمين والنصارى، فإنّ ضرورة التبادل كانت تفرض على الطرفين التعامل التجاري. فقد سئل أبو إسحاق الشّاطبي : «هل يباح لأهل الأندلس بيع الأشياء التي منع العلماء بيعها لأهل الحرب كالسلاح وغيره، لكونهم محتاجين إلى الضرورة في أشياء أخرى من المأكل والملبس وغير ذلك؟ أو لا فرق بين أهل الأندلس، وغيرهم من أهل الإسلام»[42].

لقد لخّصت هذه النازلة ـ السؤال، الوضعية التي كانت عليها التّجارة في الأندلس، فالوجود المكثّف للنصارى، ثم ضرورة التبادل مع ممالك الشمال، كان يفرض على المسلمين التعامل مع التجّار النّصارى. فبالنّسبة إلى الألبسة لم يكن للمسلمين بدّا من ارتداء ملابس كان يصنعها النصارى في الشمال، وكانت تتلاءم مع المناخ الشديد البرودة. وقد سُئل أبو عبد الله الموّاق هل يجوز لباس الدرتدين؟ وهو ثوب رومي... ينتفع به ويقي من البرد[43]، وسئل ابن مزين عمّن اشترى ثوبَ نصرانيّ فقيل له، لا تصلّي به حتى تغسله. فقال ما علمت أنّه كذلك[44].

وقد بدا التشدّد في التّعامل بالنّسبة إلى المواد التي كان يبيعها المسلمون للنّصارى، وفي مقدمة هذه المواد تلك التي لها صبغة استراتيجية، أي تلك المواد التي كانت تساعد على تقوية

---

41) ـ حول هذه العناصر بصفة خاصة، وابن حفصون بصفة عامة، راجع : ابن حيان، المقتبس، (5)، 131 ـ 160.

Levi-Provençal. - Histoire - 1: P 300 - 310 و 370 ـ 380 و
2 :P: 14 . 16

42) ـ معيار، (5) 223 وما بعدها.

43) ـ معيار ، (11)، ص 27.

44) ـ معيار ، (6)، ص 53.

أهل الحرب، فقد منع ابن الحاج بيع العبد الكافر الكبير من الكافر إذا كان يخرج به على بلاد المسلمين، لما يخشى من اطلاعه على عورات المسلمين[45]، ونفس التشدّد أظهرته نوازل أخرى تجاه مواد أخرى كالحبوب، والخيول، والأسلحة وغيرها.

وقد شمل المنع أيضا المواد التي تدخل في صناعة بعض المحرّمات، فقد منع ابن رشد بيع أصول الكرم للنصارى لأنّهم يعصرون منه الخمر[46]، كما سئل عبد الله بن عمر عن «المصطار» فأجاب بأن شربه حلال، وبيعه حرام، ثم أضاف بأن بيعه حلال إلاّ لليهودي، أو النصراني[47].

ولم يرد في النوازل ما يثبت أن النّصارى كانت لهم مساكن معزولة عن بقية السكان، ففي قرطبة كان النصارى يقومون بعمل الخبز وبيعه، وبيع الزّيت والخلّ، كما كانوا يغسلون ثياب المسلمين[48]، وقد سئل ابن الحاج عن رجل اشترى دارا بها بئرا مشتركة مع الدار التي تجاورها، ثم وجد أن تلك الدار المجاورة هي ليهودي أو نصراني[49].

والملاحظ أن هذه العلاقات قد أدّت إلى تداخل في بعض العادات بين المسلمين والنصارى، فقد سئل أبو الأصبغ محمد التّميلي عن ليلة ينير (يناير) التي يسمّونها الناس الميلاد، ويجتهدون لها في الاستعداد ويجعلونها كأحد الأعياد، ويتبادون بينهم صنوف الأطعمة وأنواع التّحف ويترك الرجال والنساء أعمالهم صبيحتها تعظيما لليوم، ويعدّونه رأس السنة. وبعد ما حرّم الفقيه هذه الظاهرة بصورة قطعيّة، أورد بعض الحالات الأخرى التي تبيّن هذا الأمر الذي سمّيناه بتداخل العادات، فأضاف إلى ذلك إجراء الخيل والمباراة في العنصرة، وما يفعله النساء من رشّ بيوتهن يوم العنصرة، فهو من فعل الجاهلية، في نظره، ثم تعظيم يوم السبت، والأحد، وترك العمل فيهما، وفي أعياد النصارى[50].

2 ـ يهود الأندلس: التّعايش والتعارف

لاشك أن القارئ للمادة التاريخية التي تمدنا بها النوازل الفقهيّة سيكتشف، وبدون عناء يذكر، مدى أهمية الامتيازات التي كانت ممنوحة ليهود الأندلس الإسلامية، كما سيلاحظ في نفس الوقت، الوضع الممتاز الذي كان اليهود يتمتّعون بها، سواء تعلّق الأمر بوضعهم الاجتماعي، أو كان الأمر يتعلّق بالمواقع الإدارية، والسّياسيّة التي منحتها لهم الدّولة الإسلاميّة في البلاد الأندلسيّة.

---

45) ـ معيار، (2)، ص 187
46) ـ معيار، (6)، ص 51.
47) ـ معيار، (11)، ص 92.
48) ـ معيار، (9)، ص 107.
49) ـ وقد أجاب ابن الحاج بأن ذلك لا يشكل عيبا. معيار (5)، ص. 208.
50) ـ معيار، (11)، ص 152.

ولاشك أنّ هذه الصورة، التي نجد لها ما يدعّمها في المصادر الإخبارية، هي التي دفعت ببعض الباحثين إلى صياغة جملة من التفسيرات، وقد هيمنت، في هذا السياق، مجموعة من الأطروحات أهمّها تلك التي يقدّمها ليفي . بروفنصال.

ففي دراسته عن إسبانيا الإسلاميّة حاول أن يفسر هذه الوضعيّة بالدّور الذي لعبه اليهود في الفتح الإسلامي للأندلس، إذ، في نظره، ظلّ المسلمون يأخذون بعين الاعتبار هذا الدور، في معاملتهم لليهود، وقد حاول باحثون آخرون أن يسندوا هذه الأطروحة بفكرة تنبني على أهمية الوزن البشري لليهود، بل من هؤلاء من اعتبر أنّ الثّقل الديموغرافي هو الذي جعل الحضارة الأندلسية لها طابع يهودي[51].

فماذا تقول مصادرنا عن هذه الوضعيّة، وما هو الحجم الذي ينبغي أن نعطيه لوضعية اليهود في الأندلس؟ وهل مصادرنا، الفقهية، قادرة على توفير الأجوبة الواضحة عن هذه الأسئلة المنهجيّة؟.

الواقع أن وضعيّة اليهود في الأندلس تعتبر قضيّة معقّدة، فلا يمكن أن ننكر، أو نتغاضى عن الامتيازات التي كانت ممنوحة لليهود، بل إنه قلّما أمكن لليهود أن يحصلوا على امتيازات مماثلة في بلدان أخرى، خلال العصر الوسيط. فهل يعني هذا أنّ الدولة الإسلامية في الأندلس قد تخلّت عن حقوقها إزاء، أهل الذمة؟ وهل كان لواجب الحماية، والجزية حضور مّا في الأندلس الإسلامية؟ وإلى أيّ حدّ احترم اليهود القواعد الإسلامية التي تنظّم حياة أهل الذمة في الإسلام؟

بالرغم من أن مجموعة من الوقائع، السياسية والاجتماعية، تبرز حرص الدولة على تطبيق الشّروط المنظّمة لوجود أهل الذمة. وبالرغم من أنّ إعطاء السّلطة لليهود في بعض المجالات والميادين، كانت الأندلس تشترك فيه مع بقية أقاليم العالم الإسلامي التي كانت بها عناصر يهودية، بالرغم من كلّ ذلك فإنّ هناك عناصر تؤكد على تجاوز اليهود لوضعيّتهم كذميّين، الأمر الذي كانت تترتّب عنه ردود فعل مختلفة الأشكال، ومتفاوتة من حيث الحيّزين الزمني والمكاني.

---

51) . حاولنا هنا أن نلخّص مجموعة من الأطروحات الأجنبية الرائجة حول اليهود في الأندلس، ويمكن مراجعة الدراسات التالية للاطلاع على تفاصيل هذه الآراء :
Levi-Provençal. - Histoire. - 3, P : 226 - 232.
وانظر بالخصوص :
-Newmann (A. A). - The Jews in Spain : Thier social Political and cultural life during the middle Age. Philadelphie, 1944.

إن الدولة الإسلامية في الأندلس، وعلى اختلاف أصولها واتّجاهاتها السّياسية، قلّما كانت تفرط في حقوقها، وواجباتها إزاء أهل الذمة من اليهود.

فما الذي ميّز، إذن، وضعية اليهود في الأندلس الإسلامية؟ لابد أن نؤكد، مرة أخرى، أنّ الوضعيّة الخاصّة بالأندلس قد فرضت صيغا مختلفة في التّعامل مع أهل الذمة. فالأندلس وهي البلد ـ الثغر، كثيرا ما كانت تجد نفسها أمام وضعيّة مركّبة : فهناك التهديد المستمر للجيوش المسيحية، وهناك الوضع الانقسامي للأندلس[52]. والحالتان، معا، كانتا تشكلان فرصا أمام بعض الفئات، أو بعض الجهات لتنظيم حركات سياسية انفصالية. والواقع أنّ هذه الوضعية كانت الإطار الأليق لانتعاش العناصر اليهوديّة. فانشغال الدولة بالتهديدات المسيحية في الشمال، كانت تقابله مهادنة داخلية، لا تلبث أن تتحوّل إلى تسامح مبالغ فيه تجاه أهل الذمة، وخصوصا تجاه اليهود.

لكن لماذا كان اليهود أكثر العناصر الذمية استفادة من هذا التسامح؟ لابد أن ننبّه أن هذه الظاهرة كانت تتباين من عصر إلى آخر، ومن تجربة سياسية إلى أخرى، ووضعيّة اليهود في الأندلس خضعت لتغيّرات كبيرة خلال الحكم الإسلامي، ولذلك فإنّنا إذا قبلنا بالفكرة القائلة بأنّ التسامح مع اليهود جاء بفعل الدور الذي لعبوه أثناء الفتح الإسلامي للأندلس[53]، فإنّ ذلك إنّما ينطبق على العصور الإسلامية الأولى، وقد لا يتجاوز الإحساس العميق بهذه المسألة عصر الإمارة في الأندلس، الذي ينتهي سنة 928/316 مع إعلان عبد الرحمان الناصر نفسه خليفة بالأندلس، فبعد هذا التاريخ ينبغي أن نبحث عن عوامل أخرى أكثر مصداقيّة.

والواقع أنّ الوضع الممتاز لليهود كان يتغيّر من زمن لآخر، ومن مكان لآخر، فمنطقة غرناطة وإلبيرة، التي كانت يتركّز بها أكبر عدد من اليهود، شكلت منذ الفتح منطقة استقرار لهم، ويذكر ابن الخطيب بأنّ الجيش الإسلامي الفاتح استخدم اليهود كحاميات للمدن الواقعة في هذه المنطقة[54]. ولذلك فإنّ هذه المنطقة كانت أكثر الجهات حساسيّة لما كان يطرأ على السلطة المركزية من تغيّرات. فخلال عصر الطوائف، مثلا، شهدت هذه المنطقة محاولات لتأسيس كيانات

---

52) ـ حول انقسامية المجتمع الأندلسي راجع البحث المهم :
Guichard (P). - Structures sociales "occidentale" "orientale" dans l'Espagne musulmane. Paris; 1977.

53) ـ تعاون اليهود مع الفاتحين تفسّره وضعيتهم المزرية إبان الحكم القوطي بالأندلس، فقد عبر الدكتور حسين مؤنس عن هذه المسألة بقوله: «استقبل اليهود أخبار انتصار المسلمين على القوط استقبال الظمآن للماء» (مؤنس، فجر الأندلس، ص 77).

54) ـ لسان الدين ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة». ج 1 ص 107.

سياسية مستقلة، فضلا عما مارسته بعض الشخصيّات اليهودية ببعض البلاطات الأندلسية[55].

وفي سياق هذه المحاولات ينبغي وضع ردود الفعل التي قام بها المسلمون تجاه اليهود، إذ أدت ثورات العامة إلى خنق هذه المحاولات[56]. فكان احتجاج السكان تعبيرا عن رفض أوضاع تتناقض والأحكام الإسلامية، كما كان عملا يهدف إلى وضع اليهود في حجمهم الحقيقي بغض النظر عن كثرتهم العدديّة[57].

لقد أتينا بكل هذه الملاحظات، لنضع بعض الآراء الأجنبية في المجهر، وبالتالي، وضع سياق تاريخي للمادة التاريخية التي حاولنا استقصاءها في موضوع أهل الذمة من اليهود. وقد يكون من المفيد التذكير بأن المعلومات التي تمدّنا بها النّوازل إذ كانت تؤكد على ما سميناه بالتسامح، فإنّ الأهمّ من ذلك أنّها تعتبر أفضل مصدر يقربنا من الأوضاع المعيشيّة لليهود، ومستواهم الاجتماعي ودرجات انخراطهم في الحياة اليومية للمجتمع الأندلسي خلال عهوده الإسلامية. ونودّ في هذا الجانب التركيز على عنصرين أساسيين :، يتعلّق الأول منهما بالمهن التي اشتهر بها أهل الذمة من اليهود، ثم بعض الجوانب من حياتهم اليومية.

1 ـ مهن يهود الأندلس :

تقدّم المصادر الفقهية مادّة غنيّة عن بعض المهن التي اشتهر بها يهود الأندلس، وتعتقد أنّ هذه المادة تصلح لكي تكون منطلقا لبحث دقيق حول هذا الجانب. مارس اليهود مهنا مختلفة، في مقدمتها التجارة، واشتهروا أيضا بالتّخصص في بعض الحرف. وتشير بعض النوازل إلى اشتهار بعض اليهود بمهنة استنساخ الكتب، كما تتحدث مصادر أخرى عن ممارسة مهنة الطب، فقد سئل ابن الحاج (ت. 1131/526) عن اليهودي الطبيب الذي تركت عنده مملوكة ليطبّبها فضاعت عنده[58].

على أنّ أهمّ المعلومات هي تلك الخاصة بالنّشاط التجاري، إذ تزكي النوازل ما تشير إليه المصادر الأخرى في هذا الموضوع. وتنفرد مادة النوازل بالحديث عن أساليب التعامل التجاري لدى

55) ـ لاشك أن كثرتهم العددية في إلبيرة وغرناطة هي التي دفعت بهم إلى المغالاة في طموحهم السّياسي، وكانت ردود الفعل تجاه هذا الطموح عنيفة، فعندما خطط ابن النغرالة للاستيلاء على غرناطة سنة 459هـ / 1069م مستغلا ضعف السلطة الإسلامية في عهد الطوائف، فإنّ «العامة ثارت عليه» وأدت الحادثة إلى مذبحة ذهب ضحيتها العديد من اليهود. (راجع حول هذا الحدث كتاب :«التبيان لابن بلقين عبد الله، ص 54 ـ 55)

56) ـ فقد اعتبر، مثلا، الدكتور محمد بنعبود أن ثورات الأندلسيين على اليهود لم تكن لها أسباب عرقية أو دينية، بل كانت لها أسباب اقتصادية، تتمثل أساسا في الضغط الجبائي. راجع : بنعبود، «جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري»، تطوان 1987، ص 28 و 43.

57) ـ فمدينة غرناطة، التي كانت مسرحا لهذه الأحداث كانت تعرف بمدينة اليهود، أو غرناطة اليهود. راجع، الإدريسي نزهة المشتاق، (ط. د)، ص 205. ـ ابن سعيد المغربي، «المغرب في حلى المغرب» ج1، ص 105.

58) ـ معيار، (8)، ص 319.

اليهود. وتؤكد معظم النوازل على ضرورة الحذر في التعامل التجاري معهم. وقد ألحّت نازلة مرفوعة إلى أبي سعيد ابن لبّ على أنّ معاملات اليهود كانت كلّها مشبوهة، تقول النازلة: «ماذا عن معاملة اليهود مع العلم بأن معاملتهم، أو أغلبها، على وجه الربى؟»[59]. ولذلك فإنّ معظم النوازل الخاصة بهذا الجانب إنّما تثير قضايا تتعلق بما كانت تثيره المعاملات التجارية لليهود، وحول هذا الجانب، طرح نفس السؤال بعد ذلك بحوالي قرن على المفتي ابن سراج، إذ سئل: «هل تجوز معاملة اليهود بالبيع والشراء منهم، والاستدانة منهم؟» (معيار، (5) 244). ولم تكن مواقف الفقهاء تتّسم بالتشدد إزاء اليهود، فعندما سئل ابن لبابة، مثلا، عن «الرجل الذي نازع يهوديا في ثوب باعه اليهودي، وادّعى المسلم أنه باعه من اليهودي، ولم يقبض ثمنه، وادعى اليهودي أنه سمسار، وأنه أمره ببيعه، وبعثه، وردّ إليه ثمنه، وأخذ أجرته. وقد أجاب الفقيه، ابن لبابة بأن القول، قول اليهودي مع يمينه»[60]. كما كان لأبي عبد الله المواق نفس الموقف عندما سئل عن: «رجل توفّي في الوباء الفارط، ولذلك نحو من ثمانية أعوام، وأزيد، فلما كان الآن، استظهر ذمّي (يهودي) برسم تضمّن أنّ له قبل المتوفي أزيد من ثمانية وخمسين دينارا من السكّة الجارية، من نحو ثمانية وعشرين عاما سالفة من الآن، حسبما ظهر من تاريخ الرسم المذكور»[61].

2 ـ جوانب من الحياة اليومية لليهود في الأندلس الإسلامية:

لاشك أنّ العناصر التي تتوفّر لدينا عما سمّيناه بالحياة اليومية لليهود، هي التي تعكس بدقة أوضاع هذه الفئة. وعبر تلك العناصر يمكن النّظر في مصداقية بعض الآراء التي قيلت حول مدى تسامح المسلمين في الأندلس مع اليهود. والعناصر التي تقدّمها النوازل حول الحياة اليومية تتناول نوعيّة معاملاتهم التجارية في الأسواق، كما رأينا سلفا، وتظهر هذه العناصر، بصورة أوضح في علاقات الجوار بين اليهود والمسلمين، التي طبعها التكامل، والتعايش حينا، والاصطدام، والتنافر أحيانا أخرى.

وهكذا فإنّ الحياة اليومية ليهود الأندلس تبدو جليّة في هذه الأخبار المتعلقة بالاشتراك في احتفالات المسلمين، ومشاركة هؤلاء في احتفالات اليهود، وهي أيضا لجوء اليهود إلى القضاء الإسلامي لفض نزاعات تقوم بين متقاضين يهود. وكل ذلك يمكن أن نستشفّه من بعض النوازل التالية:

---

59) ـ معيار، (6)، ص 434.
60) ـ معيار، (6)، ص 159 ـ 160.
61) ـ معيار، (5)، ص 246.

فهناك نازلة تتحدث عن «رجل (يهودي) اشترى من مسلم داراً، في درب، ليس فيه إلاّ المسلمون، من أهل العافية والخير. فسكن اليهودي الدار، وآذى الجيران بشرب الخمر، وفعل ما لا يجوز، وللدّرب بئر بإزاء هذه الدار فصار يملأ معهم بدلوه ... فامتنع أهل الدرب من الامتلاء منها. هل يجوز إبقاؤه أم تباع عليه؟ وإذا بقي هل يملأ معهم أم لا؟ وقد أجاب المفتي بأنه يمنع اليهودي من إيذاء الجيران، بما وصف من شرب الخمر وفعل ما لا يجوز، فإن انتهى... وإلاّ اكتريت عليه الدار»[62]. وقد طرح سؤال، أيضا، يتعلق بعلاقات الجوار، وحرص المسلم على طهارته عندما رفع مجموعة من الناس نازلة تتساءل عن منع اليهود من الاستقاء من نهر في وسط بلد المسلمين الذين يتوضؤون فيه ويتطهّرون، ويغسلون ثيابهم[63]. وبلغت هذه التحفظات ذروتها في هذه النازلة : «عن رجل بجواره يهودي ربّي معهم فربّما جاؤوه في حاجة، أو عرضت له إليهم حاجة، وربّما مشى في طريق ملاصقة لهم، فيجري بينهم حديث وابتسام»[64].

أما عن تقاضي اليهود أمام القضاء الإسلامي في الأندلس، فقد سئل ابن العطار عن جماعة من اليهود يطالبون شخصا منهم بمظالم ودعاوي، ويزعمون أن لهم براهين ببينة يهود، ويذهبون إلى محاكمته ببيّنة اليهود، والمدعي عليه يرغب في محاكمته عند حكام المسلمين إذ بيده وثيقة بعدول المسلمين مما يطلبون به (معيار، 10 : 56).

ورفعت إلى فقهاء قرطبة (ق 4هـ / 10م) نازلة تتعلق بيهودي ذكر أن امرأة طلبته، وهي منهم، عند قضاتهم بأشياء ادعتها على أبيه، وأن بيده سجلاً لقاضي الجماعة ووثائق متعددة بالخط العربي، وشهود المسلمين، وأثبت أنّ قضاة اليهود، وفقهاءهم على عداوة أبيه، وأتت المرأة، وزعمت أنّ حقّها ثبت عند قضاتهم،وشهودها من اليهود، ومتى خرج نظرها عنهم بطل حقّها (معيار، 10 : 128 ـ 129).

ويظهر أن لجوء اليهود إلى القانون الإسلامي تمّ أيضا على مستوى بعض المؤسسات، والأحكام، فقد سئل ابن عتاب عن مسلم اشترى جنانا من يهودي... وحازها عشرة أعوام ثم حبسها على بنيه، فإذا انقرضوا رجعت حبسا على طلبة العلم، وفي فكّ الأسرى، وعتق الرقاب، ولتاريخ الحبس ثلاثة عشر عاما، وقام الآن يهودي يزعم أنّ هذه الجنة حبسها عليه عمّاه، وهما اليهوديان البائعان لها من هذا المسلم، قبل التّبايع المذكور، واستظهر بوثيقة تحبيس البائعين لها، قد كتبت بخطّ إسلاميين، ذُكرَ فيها أنّ البائعين اليهوديين المحبّسين حازا ما حبّساه من الجنة على ابن أخيهما، إذ كان صغيرا، فهل تجوز أحباس اليهود، وهل بيعهم لما حبّسوه جائزا؟ ..

62) ـ معيار، (8)، ص 437.
63) ـ معيار، (8)، ص 433.
64) ـ معيار، (11)، ص 300.

وهل لحاكم المسلمين أن ينظر بينهم في أحباسهم؟»، وقد أجاب ابن عتاب بأن «أحباس أهل الذمة تخالف أحباس المسلمين وتفارقها لوجوه عدة» (معيار، 7 : 438).

أما عن مشاركة المسلمين لليهود في بعض الاحتفالات ومخالطتهم لهم، فقد سئل أبو عبد الله بن الأزرق عن اليهود يصنعون رغائف، في عيد لهم يسمّونه عيد الفطر، ويهدونه لبعض جيرانهم من المسلمين «(معيار (11) ـ 111)، كما سئل ابن خمير (ق 4هـ / 10م) عن بيع اليهود للطريق، (معيار 5 : 250). وأفتى أبو عبد الله السّقطي بأنّ الإمام الذي يدخل اليهودي لداره وتخرج له زوجته، وأولاده، خسيس عديم الغيرة، تجب عليه التّوبة منه والانتهاء عنه (معيار (1) 159). كما سئل ابن زرب عن «يهودي صبيّ أسلم، وهو ابن ثمانية أعوام، هل يحال بينه وبين أمّه، التي تحضنه، أو أبيه إذا كان حاضنا له» (معيار : (2) 354).

ونعتقد، ونحن نحاول لمّ شتات هذا البحث؟ بأن ما طرحناه، إنّما يشكّل مدخلا لموضوع شائك ومعقد، كما نعتقد بأننا في حاجة إلى عمل مضن لجمع المادة التاريخية المتعلقة بموضوع أهل الذمة في الأندلس الإسلامية. وقد لاحظنا أن الانطلاق من المصادر الفقهية، كانت له حسنات علمية غاية في الأهمية، فالنوازل الفقهيّة لها قدرة على الكشف عن المسكوت عنه، والمغيب في المصادر الأخرى، كما أنّ الانفتاح عليها هو الكفيل بمراجعة الأطروحات الأجنبية حول وضعية أهل الذمة في الأندلس.

إنّ أهمّ استنتاج يخرج به الباحث من هذه الجولة هو أنّ أهل الذمة في الأندلس كانوا منخرطين بصورة طبيعية في المجتمع الإسلامي ـ الأندلسي. ونعتقد بأنّ كلّ الحالات التي اعتبرتها الإستوغرافية الغربية نوعا من التعصّب، أو التشدد، إنّما كانت ناتجة عن محاولات قام بها أهل الذمة لتجاوز الوضعيّة القانونية التي ينتظم في إطارها وجودهم، وتتحدّد بها حقوقهم وواجباتهم.

وهكذا فإنّ حالات التوتّر بين المسلمين وأهل الذمة كانت تأتي بعد استفحال أمر بعض العناصر من الذميين، فثورة العامة بغرناطة، مثلا، إنّما كانت ردّ فعل للتجاوزات التي قام بها اليهودي ابن النغرالة، إبّان حكم بني زيري في شرق الأندلس. وقد وردت معلومات فريدة في نازلة سئل عنها ابن رشد، وتتعلق بالتعسّفات التي كان يقوم بها اليهودي ابن المهاجر، تقول النازلة : «عن المرأة والأرملة التي تحضن أيتاما، وتعرضت لتعسّفات كثيرة من طرف اليهودي ابن المهاجر، أيّام ظلمه وعدوانه، فأغار عليهم، وأخذ أموالهم ... وأغرم أمّهم مالا، وباع عليها تحت الإكراه، والضّغط... مملوكة كانت مالا لها، وملكا من رجل، وقبض المملوكة مدّة، إلى أن توفي المبتاع وتوفيت المرأة، وذهبت دولة الظلم، وسط الحق بالعلماء، فقام ورثة المرأة، وأثبتوا أنّها بيعت على أمّهم بالإكراه » (معيار، (9) 611 ـ 612).

ويبدو أن هذه التوترات لم تكن دائمة، بل إنّ هناك من اليهود من أبدى رغبة كبيرة للاندماج في الحياة الدينية والاجتماعية للمسلمين، وإلاّ فكيف تفسر مبادرة اليهودي الذي حبّس دارا له على مسجد قرطبة، كما ورد ذلك في نازلة رفعت لأبي عمران القطان. (معيار، (7) : 65 ـ 66).

ولاشك أن انخراط اليهود في الحياة الاجتماعية كان واضحا في المدن والبوادي، إذ سئل أبو عمر بن منظور حول اليهود المشتغلين بالمعاملة في القرى، وغيرها، يستظهرون برسوم شرعية بديون على أناس، وتواريخ الرسوم بعيدة التاريخ...[65].

إن اندماج أهل الذمة في الخلايا الاجتماعية والسياسية بالأندلس الإسلامية كان واضحا[66]، ولاشك أن النوازل الفقهية هي المصدر الوحيد الذي يقدّم هذا الاندماج في حالاته العادية، وفي صوره المجهرية.



65) ـ معيار ، (5)، ص 245 ـ 246.
ويظهر أن النازلة تتحدث عن ظاهرة كانت سائدة حتي في المغرب، وإلى وقت قريب، حيث كان التجار من اليهود يقومون بجولات عبر بوادي المغرب.
66) ألا يمكن أن نري في مصير اليهود عند سقوط الأندلس عنوانا لهذا الاندماج؟ هل ظل المسيحيّون ينظرون إلى اليهود باعتبارهم حلفاء للمسلمين؟ ولماذا ظل اليهود يعتبرون هزيمة المسلمين في الأندلس هي هزيمتهم هم أيضا؟ أو لم يجعلوا من انتصار المغاربة في معركة وادي المخازن بمثابة انتقام لهم من نصارى الأندلس؟ إن الأمر في حاجة إلى تحقيق أعمق يأخذ بعين الاعتبار هذه التساؤلات.

نماذج من التّسامح في التّراث

(هيئة التحرير)

I - من الكتاب والسّنّة :

أ) يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا.

(سورة النّساء آية 1)

ب) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً.

(سورة الرّوم آية 21)

ج) يا أيّها النّاس ألاّ إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألاّ لا فضل لعربيّ على عجميّ ولا لعجميّ على عربيّ، ولا الأحمر على الأسود ولا لأسود على أحمر، إلاّ بالتّقوى.

د) كلّكم من آدام وآدام من تراب.

(حديث)

II - من التّراث المغربي والأندلسي :

1) - تسامح المتصوّفة :

كان أبو الحسن الحرالي[1] من متصوّفة القرن 7 / 13 ممّن يضرب به المثل في التسامح

---

1) أصله من «حرالة» من أعمال مرسية. ولد ونشأ في مراكش ، ورحل إلى المشرق، وتصوّف ثمّ استطون بجاية. وعاد إلى المشرق، فأخرج من مصر، وتوفي في حماة في 12 شعبان 638 / 26 فبفري 1241 (الأعلام : 4 / 256، عنوان الدّراية. ط الجزائر 1970 ص 145).

في مستويات متعدّدة :

أ) **على المستوى العائلي** : أشارت المصادر إلى ابتلائه بزوجة سيّئة الخلق. وكان الحرالي مع ذلك لا يعاملها إلاّ بالحسنى، حتّى قال ابن الطوّاح [2] في كتابه « سبك المقال لفكّ العقال»[3] : (وأمّا ابتلاؤه بـ «كرينة» زوجته فأمر مقرّر مشتهر لا أحتاج أن أطوّل به)[4].

ب) **على المستوى الاجتماعي** : نقل المقّري في نفحه هذه الطّرفة قال : (إنّ رجلا راهن جماعة على أن يحرجه أي الحرالي، فقالوا : لا تقدر. فأتى وهو يعظ وصاح، وقال له : أنت أبوك كان يهوديًا وأسلم، فنزل من الكرسي، فاعتقد الرّجل أنّه غضب، وأنّه تمّ له ما رامه حتّى وصل إليه، فخلع مرطيه عليه، وأعطاه إيّاهما، وقال له بشّرك الله بالخير، لأنّك شهدت لأبي أنّه كان مسلما)[5].

ج) **على المستوى البشري** : امتحن الحرالي بأسر أقارب له، فكتب إلى قسّيس تركونة[6] ليفكّ أسرهم : «بسم الله ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله [7] الذي خلق البشر كلّهم من نفس واحدة، وبرأ أبدانهم كلّها من أديم الأرض الواحدة، فجعلهم بالحقيقة ذوي رحم واحدة، ولو تعارفوا حقّ المعرفة بما اشتركت فيه أبدانهم، وانفردت بالنّفس الواحدة نفوسهم، وتحقّقت بروح الله أرواحهم، ما تقاطعوا ولا تسافكوا الدّماء»[8].

وأكّد الحرالي في رسالته على أنّ البشر من أب واحد بعد آدم، هو إبراهيم، خليل

---

2) عبد الواحد محمّد الطرّاح التّونسي صاحب كتاب «سبك المقال» كان حيًا سنة 718 / 1318.

3) كتاب في رصد حركة التصوّف السّنّي بالمغرب. ترجم فيه لنخبة من متصوّفة القرنين 6 / 12 و7 / 13 من المغاربة والتّونسيّين.

4) سبك المقال تحقيق أ. جمال حمادة (عمل مرقون) ص 64.

5) المقري : نفح الطّيب : 2 / 189.

6) تُركونة هي تاكُرنّا : Takoronna : اسم اندلسي كان يطلق على سلسلة الجبال الواقعة جنوب الأندلس. وتعرف اليوم بسيرنيا دي رندة Serrania de Ronda، ورندة هي عاصمة إقليم تاكرنّا (EI. ط I : ج 4 / 663. كتب المقال لفي بروفنصال)

7) تعمّد ترك الصّــلاة على الرّسول صلى الله عليه وسلم في أوّل رسالته حتّى لا يحرج من وجّه إليه رسالته وهو تسّيس تركونة.

8) انظر التّعليق رقم 4.

الرّحمان » وذلك ليكون أولى باجتماعهم وتراحمهم، وتعاطف بعضهم على بعض، وائتلاف بعضهم ببعض». وقد تمسّك حسب الحرّالي بهذا المبدأ « أفراد الفضلاء وأكابر الحكماء الذين قضوا حقّ الرّحم والملّة، وتحقّقوا بروح الله، فتصافوا وتواصلوا في القرب والبعاد، وخلصوا من نكر التّباغض والعناد، فلم تحرقهم نار التّفرقة، وكانت عليهم برداً وسلاما. كما كانت على أبيهم (يقصد إبراهيم) النّار المحرقة، وذلك لمّا عادوا بقلوبهم إلى الأصل[9]، ولم يلتفتوا لعارض الشّتات. »[10].

2) -من تسامح أهل الأندلس[11].

من حكايات أهل الأندلس في العفو أن المعتصم بن صُمادح كان قد أحسن للنّحلي البَطَلْيَوْسي، ثمّ إن النّحلي سار إلى إشبيلية، فمدح المعتضد بن عباد بشعر قال فيه :

أباد ابنُ عبّادٍ البربــرا وأفنى ابنُ معنٍ دجاجَ القرى

ونسي ما قاله، حتى حلّ بالمريّة، فأحضره ابن صمادح لمنادمته، وأحضر للعشاء موائد ليس فيها غير دجاج، فقال النّحلي : يا مولاي ، ما عندكم في المريّة لحم غير الدجاج ؟ فقال : إنما أردتُ أن أكذبك في قولك :وأفني ابنُ مَعْنٍ دجاجَ القرى.

فطار سكر النّحلي، وجعل يعتذر، فقال له : خَفِّضْ عليك، إنّما ينفق مثلك بمثل هذا، وإنّما العتب على من سمعه فاحتمله منك في حقّ مَنْ هو في نصابه، ثم أحسن إليه وخاف النّحلي، ففرّ من المريّة، ثمّ ندم فكتب إلى المعتصم :

رِضَى ابن صمادحَ فارقْتُــه فلم يُرْضني بعــده العالــمُ

وكانـــت مَريّتُــهُ جَنّــةً فجنـــتُ بمـــا جـــاءه آدمُ

فما زال يتفقّده بالإحسان على بُعْد دياره، وخروجه عن اختياره.

---

9) أي عادوا إلى الإيمان والإقرار بأنّهم من نفس واحدة، وأبدانهم كلّها من أديم الأرض الواحدة.

10) انظر التّعليق رقم 4.

11) نفح الطيب : ج 4 / ص 9 (طبعة عبّاس).

3) - سمكة التّسامح[12].

قال[13]. كنت بنستراق بخارج الإسكندريّة . وهي كثيرة السّمك ومنها يدخل السّمك للإسكندريّة. قال : فوصل فقير من عنده[14] برسم شراء السّمك، فطلبت عليه، فلم أجد سمكة واحدة، فاجتمعت برايس الشّبكة، وطلبته في الصّيد، فقال لي: إنّ هذا الرّيح ما تصاد معها سمكة واحدة، وكان نصرانيّا، فقلت له : ادخل على بركة اللّه، فإنّ الشيخ وجّه عنه. فقال لي : ما يخالف اللّه العادة. فقلت له : أنا أعطيك ولرجالك أجرة معلومة وادخل على بركة الشّيخ . فأعطيته الدّراهم، ودخل البحر، ومدّ الشّبكة، ثمّ جرّها إلى السّاحل، فخرج فيها سمك كثير ما رأوا قطّ مثله. قال : فتعجّب الحاضرون لذلك، فقال الرايس : هذه بركة عظيمة ... وكان في السّمك سمة كبيرة، ما رأيت مثلها فجاء يهودي، فرمى بيده عليها، وطلب شراءها، فامتنعت منه، ووجهت السّمك كلّه إلى الشّيخ. فلمّا وصل إليه، قال لهم: ارفعوا هذه السّمكة وردّها لياقوت، يعطيها لليهودي، فإنّ له زوجة حاملا اشتهت السّمك، وهو اليوم معدوم، وفيها عينه. فرددت السّمكة وأعطيتها لليهودي وأخبرته بما قال الشيخ.



4) - الثّقافة عنصر تقارب وتسامح[15].

كان محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي من أعرف أهل الأندلس بالعلوم القديمة : المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب، فيلسوفا طبيبا ماهرا، آية اللّه في المعرفة بالأندلس، يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون فيها وفي تعلّمها، ولما تغلّب ملك الرّوم على مرسية عرف له حقّه، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنّصارى واليهود، وقال له يومًا وقد أدنى منزلته : لو تنصرت وحصّلت الكمال كان لك عندي كذا، وكنت كذا، فأجابه بما أقنعه.

---

12) هذا النصّ مأخوذ بتصرّف قليل من كتاب درّة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي لمحمّد بن أبي القاسم الحميري المعروف بابن الصبّاغ. طبعة تونس 1304.

13) ياقوت الحبشي أحد أتباع الشيخ أبي العبّاس المرسي.

14) الضمير يعود على أبي العبّاس المرسي.

15) نفح الطيب : ج 4 / ص 130 (طبعة إحسان عبّاس).

5) - تسامح في القرن 4 / 10 بالأندلس :

لمّا افتتح الحاجب المنصور بن أبي عامر مدينة شانت ياقب في أقصى الشّمال الغربي بإسبانيا، ووصل إلى قبر القدّيس يعقوب أحد حواري عيسى عليه السّلام «وكّلَ من يحفظه ويدفع عنه الأذى». ووجد على القبر شيخا «فسأله عن مقامه فقال : أونس يعقوب. فأمر بالكفّ عنه». أمّا القوامس والمعاهدين «فقد كساهم وكسا رجالهم وصرفهم إلى بلادهم»[16].

III - التّـراث المشـرقـي :

1) - ذكر القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرّ بباب قوم وعليه سائل يسأل : شيخ كبير ضرير البصر ؛ فضرب عضده من خلفه، وقال : من أيّ أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودي، قال : فما ألجاك إلى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله ؛ فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال انظر هذا وضرباءه ؛ فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم (إنّما الصّدقات للفقراء والمساكين)، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب ؛ ووضع عنه الجزية وعن ضربائه، ورزقه من بيت المال ؛ وقد سبق القائد المظفّر بطل الإسلام والمسلمين (خالد بن الوليد) بهذا التّشريع المستنبط من عدالة الإسلام وروح الوحدة الإنسانية في كتابه الذي عاهد به أهل الحيرة لمّا جاءوا بزعمائهم يطلبون الصّلح على ما صُولح عليه أهل الكتاب في إعطاء الجزية. وفي الكتاب يقول القائد البطل على مسمع من عامة المسلمين وعلم من سائرهم ؛ وفي الطليعة الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فكان إجماعًا (وجعلت لهم ؛ أيّما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله)[17].

2) - جاء في كتاب (عمر بن عبد العزيز) إلى عامله على البصرة عدي بن أرطاة :

---

16) نفح الطيب : ج 1 / ص 6 - 415.

17) محمّد الصادق عرجون : الموسوعة في سماحة الإسلام. ط مصر 1972، مج : 2 / ص 11-210

(وانظر من تبلك من أهل الذمّة من قد كبرت سنّه وضعفت قوّته وولّت عنه المكاسب، فأجْرِ عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه ... وذلك أنّه بلغني أن أمير المؤمنين عمر مرّ بشيخ من أهل الذمّة يسأل على أبواب الناس ؛ فقال : ما أنصفناك إن كنّا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيّعناك في كبرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه)[18].

3) - روى البلاذري في الفتوح : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند مقدمه الجابية من أرض الشّام، مرّ بقوم مجذمين من النّصارى - أي مرضى بمرض الجذام - فأمر أن يعطوا من الصّدقات، وأن يُجرى عليهم القوت من مال المسلمين[19].



18) نفس المرجع ص 211.
19) نفس المرجع ص 211.

النّدوة المتوسّطيّة حول :
«بيداغوجيّة التّسامح في حوض البحر الأبيض المتوسّط»
ونداء قرطاج

نظّمت تونس (وزارة الثقافة) بالتّعاون مع منظّمة اليونسكو يومي 21 و 22 أفريل ببيت الحكمة بقرطاج ندوة التّسامح، بمناسبة احتفال المجموعة الدّوليّة بسنة الأمم المتّحدة للتّسامح 1995.

وقد أشرف على افتتاح هذه النّدوة الرّئيس التّونسي زين العابدين بن علي بقصر قرطاج بحضور شخصيّات عالميّة كالسيّد كونان بيدي رئيس جمهوريّة الكوت ديفوار، والسيّد فيدريكو مايور المدير العام لليونسكو، والأستاذ عبد الباقي الهرماسي : السّفير مندوب تونس لدى اليونسكو، والدكتور عبد العزيز بن عثمان التّويجري المدير العام لمنظمة لسيسكو، والأستاذ محمّد الميلي الإبراهيمي مدير عام منظمة الألكسو، والسيّد صالح الحنّاشي المدير العام لمعهد الدّراسات الاستراتيجيّة.

وقد شارك في هذه النّدوة من الأساتذة والمفكّرين : المؤرّخ التّونسي محمد الطّالبي، ورجل الدّين المسيحي كلود جيفر، والفيلسوف الإسرائيلي أمي بوغانيم ، والمفكّر الجزائري محمد أركون، والأستاذ الجامعي منجي الشملي، والأستاذ الباحث : عبد الوهّاب بوحديبة، والأستاذ محمود حسين، والأستاذ سارج عدّة.

وقد ألقيت في هذه النّدوة المحاضرات التّالية :

1- الحوار بين الأديان الثّلاثة الكبرى لمحمّد الطالبي : وقد اخترنا هذه المحاضرة نموذجا ونشرناها في القسم الفرنسي ص

2- التّسامح واللاّ تسامح في التّقليد اليهودي، لأمي بوغانيم.

3- التّسامح واللاّتسامح في الإسلام، لمحمّد أركون.

4- التّسامح واللاّتسامح في التّقليد المسيحي ومسألة العلمانيّة، لكلود جيفري.

5- دور المثقّفين في إذكاء روح التّسامح، لمحمود حسين.

6 - دور وسائل الاتّصال في دعم التّسامح، لسارج عدّة.

وأشرف على اختتام هذه الندوة الأستاذ صالح البكّاري، وزير الثقافة التونسي.
وقد صادقت هذه النّدوة في أعقاب أشغالها على المبادئ التّالية :

مشروع عهد قرطاج للتّسامح في البحر الأبيض المتوسط :

1- إنّ مكافحة جميع أشكال عدم التسامح تقتضي أن تكون الحرية وحرمة الذات البشرية أساسا للوجود البشري، وهو ما يستوجب ضرورة إحلال الديمقراطية والتعدد السياسي واعتراف كل طرف بالآخر، والاحترام المتبادل.

2- إنّ الحق في الحرية بجميع أشكالها يقتضي وجود دولة القانون، وتتمثّل وظيفة دولة القانون في إتاحة الفرصة للتعايش في كنف الوئام و التآلف، لا بين أناس يشتركون في الإيمان بنفس الحقائق فحسب، لكن أيضا بين أناس من ذوي القناعات المختلفة.

3- إنّ وجود أوضاع غير مقبولة ناشئة عن ضروب من التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وعن علاقات دولية غير متكافئة ، وعن سياسات اقتصادية مفروضة، لأمر يستوجب تغييرات جوهرية من أجل بناء محيط يسمح للبشرية بممارسة التسامح.

4- إنّ التجربة الإنسانية الطويلة تبيّن بوضوح أنّ لا سبيل إلى إحلال السلام بين البشر دون سلام بين القناعات السياسية أو الدينية. ولذلك يتعيّن على الديانات التوحيدية الثلاث في حوض البحر الأبيض المتوسط أن تعزّز فيما بينها، وبين علاقاتها، وفي مجتمعاتها المتنوّعة قيم الحريّة والتسامح وحقوق الإنسان.

5- وبما أنّ الإنسانية واحدة لا تتجزأ، ونظرا إلى أنّ قيمها الأساسية قيم متماثلة، فإنّ كلّ حقّ في الاختلاف لا يكتسب معناه الحقيقي الصميم إلا ضمن توق إلى الكونيّة. ولذلك فإنّ تنوّع الثقافات، وتنوع أشكال التعبير عما هو إنساني، وهي عوامل تنافس من أجل العطاء والثراء المتبادل، يجب ألا تتحول إلى عوائق تمنع ازدهار ثقافة قيم التقدم والسلام والتعايش البشري، وبالتالي فلا مجال لانتهاك أيّ حق، كما لا مجال للفصل بين حق المواطنة الفاعلة وممارسة الديمقراطية، وأعمال الفكر، وحرية التعبير.

6- ونظرا إلى طبيعة هذه المبادئ القيمية، فإنّ المشاركين في ندوة قرطاج يتوجّهون بنداء إلى المثقّفين، ورجال السياسة، والمسؤولين عن شبكات الاتصال كي يبذلوا قصارى جهدهم للمساهمة في تطوير التربية على التسامح، ودعم قيم الحرية واحترام حقوق الإنسان، وذلك عن طريق نشر ثقافة الأخوة الإنسانيّة.

7- وإذ يسجل المشاركون المبادرات الجديدة التي اتخذتها أطراف متعددة لتشجيع الحوار بين مختلف بلدان ضفّتي حوض البحر الأبيض المتوسط، يتوجهون بنداء إلى أصحاب العزائم الصادقة، للسعي من أجل دعم السلام والتسامح والتعاون بين شعوب حوض المتوسط.



قالــوا فــي التّسامـــح

1) الرّئيس بن علي :

أ - إنّ العالم في هذه المرحلة من التحولات على جميع الأصعدة في حاجة أكثر من أيّ وقت مضى إلى ترسيخ قيمة التّسامح ، لمجابهة الأنانيّة والنزعة نحو التحجّر في كلّ المجالات الثقافية والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ب- إنّ التسامح قيمة محوريّة في العمران المدني، وإليها ترجع كلّ قيم حقوق الإنسان،وعليها انبنت الدّعوة إلى الخير في كلّ الدّيانات، والأخلاق في كلّ الفلسفات.



ج- أهل الرّأي والفكر مدعوّون في هذه السّنة المتميزة وما بعدها إلى انتهاج أقوم المسالك لترسيخ ثقافة التسامح، بما يمكن من وضع معايير وآليات لها، على المستوى الأممي وضمن المجتمعات.

2) الأستاذ صالح البكّاري وزير الثقافة :

إنّ التسامح قيمة فضلى في حدّ ذاتها، ولكنّه أيضا أداة ثقافة وسلم. وإنّ رهان نشر ثقافة السلم وإلغاء ثقافة الحرب والتعادي، وتوفير السبل الكفيلة بتحقيق هذه الغاية موكول إلينا جميعا دون أيّ تمييز عرقي أو ديني، باعتبار أنّ إنسانيتنا تدعونا إلى التعارف، لأنّ الإنسان عدوّ ما يجهل، ولأننا إذا تعارفنا تحاببنا.

3) الأستاذ عبد الباقي الهرماسي: السّفير مندوب تونس لدى اليونسكو :

لقد بدأ العلماء والمفكّرون في بعض الديانات يعمّقون مفاهيم التّسامح عبر مراجعات عميقة لإنهاء حالة العزلة التي تعيشها عديد المجتمعات.
والمطلوب أن نراجع نحن تصوّراتنا ونظرتنا للآخر، لأنّ التّسامح وقبول الآخر مسألة أساسيّة تحتاج إلى إصلاح شامل واجتهاد جماعي.

4) الأستاذ عبد العزيز عثمان التّويجري:المدير العام للسيسكو:

لقد أعلى الإسلام من شأن الإنسان، وكرّمه، وفضّله على سائر المخلوقات، وصانَ هذا الدينُ الكرامةَ الإنسانية، وحفظ لها حقوقها كاملة. ودعا الإسلام إلى التآخي بين الناس كافة، وأكّد على وحدة الأصل الإنساني، فـ (كُلُّكُم من آدمَ وآدمُ من تراب)، و(لاَ فَرقَ بينَ عَربيّ وأعجمي إلاّ بالتّقوى)، والتّقوى هي العملُ الصالحُ الذي يمكث في الأرض وينفع الناس أجمعين. وقرّر الإسلام مبدأ التعاون بين جميع الأجناس، و(تعَاونُوا عَلَى البِرّ والتّقْوَى، ولاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإثم والعُدْوَانِ)، والإثمُ هو كلُّ ما يؤذي النّاس ويسيء إليهم، والعدوان هو الاعتداء على حقوقهم والنّيل منهم والمساس بكرامتهم.

5) الأستاذ د. محمد أركون (جامعي) :

إنّ الاعتماد على الحداثة الفكريّة ضروري وأساسي لتكوين الثقافة التي تمكّن، لا من فهم مفهوم التّسامح فقط، ولكن تمكّن من ممارسة التّسامح تسامحا ديناميكيًا : أي يهتمّ بتفهّم مواقف الآخر، ولا يكتفي فقط بترك الآخر في عقائده ومواقفه الخاصّة.

ديـــوان الأندلسيـــات

قـــرطـبة

شعر د. مقداد رحيم - العراق

(القسم الثاني)

هذي قرطبةُ

بشوارعِها الملتفّةِ

كالأفعى

وبيوتٍ

كزجاجاتِ العطرِ المكنونْ

قد يُفلتُ منّي الدربُ

أتيهُ،

ولكنّي أعرفُ من أينَ أتيتْ

لو لم أمشِ على أحجارِ شوارعِها

ما كنتُ مشَيْتْ

لن تُفلتَ من جشَعي

- هذا اليومَ -

ولن أرجعَ حتى ألثمها

حَجَرًا حَجَرًا

بيتًا بيْتْ

قرطبة في 9-8-1986

إشبيـــلية

يا زمانَ الوصلِ في هذي الجِنانْ

أينَ أنتَ الآنَ

بلْ أينَ الصَّبايا

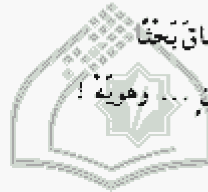
يتهادينَ على الأنغامِ

في أبهى القصورِ العربيهْ

أينَ أنتَ الآنَ

بل أينَ أغانيكَ الشجيّةْ
والمزاميرُ وآلاتُ الغناءْ
ودعاباتُ ابن عبّاد،
سليلِ المجدِ،
في كلّ كرنفالٍ بَهيٌّ
وأماسيهِ النّديّةْ
يا زمانَ الوصلِ في هذي الجِنانْ
لم يعد وَصْلُكَ إلاّ أنجمًا...
شاحِبةْ...
تمشي الهوينى
تتراءى من بعيدٍ
وتطوفُ الليلَ وَهْنًا
تَمخرُ الآفاقَ بَحثًا
عَنْ مكانٍ... وهويّةْ!

إشبيلية في 14-8-1986



قصر الموحدين

أيُّهذا القصرُ في أجمل صُنْعٍ
راحَ يحكي عن ذويهِ العظماءْ
أو ترضى الهُوْنَ،
بَعْدَ المجدِ،
كلُّ المجدِ،
تَرضى بالفناء؟
وجموعُ العَرَبِ الآتينَ
مِن أقصى البلادْ
ينفثونَ اللوعةَ الكبرى

على اعتابك،

ـ اليوم ـ

ويمضون غداً .. كالغرباء !

أوترضى أنْ تُذلَّ الكبرياء ؟

ويصير المجدُ بَعْضاً

مِن فضولِ السائحينْ

وحكاياتٍ تُروى،

كالأساطيرِ،

بأطرافِ المساء ؟

أيُّهذا القصرُ ...

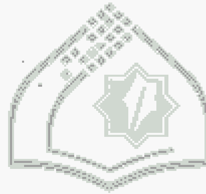
ماذا عَنْ «دوام السَّعْد للسّلطان»

هل دامَ له سعْدٌ،

كما قد نَقَشوا

بينَ ثناياكَ،

أم السَّعْدُ ادّعاء ؟!



قصر الموحدين بإشبيلية

في 15-8-1986

يا نخلة

يا نخلةَ عبدالرحمن الداخلْ

ما خلّفتِ وراءك مِن أحزانْ

من تاريخ مزدهرٍ

مُندحرٍ

في شارات للنّصرِ

ومنْ خذلانْ؟

يا نخلةَ عبد الرحمنْ

قولي لي :

كيف وجدتِ الغُربة،

بَعدَ ذهاب الصَّحْب،

وكيفَ تجرَّعتِ السُّلوانْ،

أمْ أنّكِ آزرتِ المنتصرين

وأحببتِ كثيراً جمعَ الشمَلِ

وضِقْتِ بتفريق الأخوانْ ؟

يا نخلةَ عبد الرحمانْ

أتجودينَ بأعذاقِ التَّمرِ الحلْوِ الآنْ ؟

ويُظلِّلُ هذا السَّعَفُ الأخضرُ

حاراتِ الإسبانْ

وتجمَعُ أسرابَ العشّاقْ

في قرطبةَ المحفوفةِ

بالعطرِ،

وبالسحْرِ،

وبالأشجانْ،

لكنّكِ، يا نخلةُ،

سوفَ تظلّين التِّذكارْ

سوفَ تقولين لكلِ الأجيالِ

وكلّ الزوّارْ :

إنَّ الفوزَ لِمَنْ

يقبضُ بينَ يَدَيْه الأقدارْ

إنّه القوّة في توحيدِ الأفكارْ

أنَّ الحظَّ لِمَنْ يعرفُ

كيفَ يخوضُ المضمارْ

لا مَنْ يمضغُ خيبتَهُ

ويؤلّفُ فيها الأشعار

جامع قرطبة الكبير

في 11-8-1986

المكتبة الأندلسيّة

(هيئة التحرير)

1- محمّد بوذينة : نونيّة ابن زيدون «أضحى التّنائي بديلا» ومعارضاتها (منشورات محمّد بوذينة - الحمّامات، إنجاز سراس للنّشر، المطابع الموحّدة - تونس، 122 ص).

هذا التأليف، للأستاذ الشّاعر محمّد بوذينة، هو رقم ثمانية من سلسلة «من غرر الشّعر».

بدأ المؤلّف كتابه بمقدّمة تعرّض فيها بإيجاز ودقّة إلى خصائص الغزل الأندلسي. وركّز على أهمّ خاصيّة فيه وهو امتزاج جمال المرأة الفاتنة بجمال الطبيعة الخلاّبة. فقد كان «الشّعراء الأندلسيّون، إذا هم تأمّلوا مفاتن المرأة وجدوا لها نظيرا وشبيها في الطبيعة، وإذا تأمّلوا الطبيعة خلعوا عليها الحياة والحركة، وغالبا ما كانوا يشخّصونها بالمرأة أو بأجزاء منها. وكأنّهم بهذا يعمدون إلى الطبيعة فيقتطفون منها كلّ ما راق منظره، وطاب عبيره، ثمّ ينثرونه على جسد المرأة، فإذا بهذا الجسد وكأنّه مثقل بالورد والزّهور مضمّخ بالرّياحين والعطور». (ص10).

ثمّ ترجم الأستاذ بوذينة لابن زيدون (أحمد بن عبد الله بن أحمد بن غالب المخزومي) : ولد بقرطبة 394 هـ / 1071 م ؛ وتوفّي في طريقه إلى إشبيلية سنة 463 هـ / 1071 م ، ولعلّ أهمّ ما نلاحظه في هذه التّرجمة هو ربط المؤلّف حياة ابن زيدون بشعره، فكأنّه يقدّم لنا ترجمة لوزير المعتمد من خلال شعره، لا من خلال المصادر التّاريخيّة التقليديّة المعروفة.

وفي مرحلة ثانية من تأليفه أورد الأستاذ بوذينة قصيدة «أضحى التّنائي» : وهي القصيدة الغزليّة التي قالها ابن زيدون في صاحبته ولاّدة بنت المستكفي «وقد تناقلتها كتب الأدب. ورواها الخاصّة، وتغنّت بها العامّة، لا لدقّة معانيها وجدّتها فقط، وإنّما لسهولتها وانسجامها، ورقّتها ووقع أنغامها. »(ص13)

والقصيدة النونيّة جاءت على البحر البسيط في 50 بيتا. وقد عارضها أبو بكر بن هشام الأزدي الكاتب من أهل قرطبة (ت 635 هـ / 1237م)، وشمس الدّين محمود بن أحمد الكوفي

(ت 675هـ / 1277م)، وأبو بكر بن الملح، وصفيّ الدّين الحلّي (ت 752 هـ / 1351 م)، وشهاب الدّين بن خلوف (899 هـ / 1493م)، وحفني ناصف (ت. 1337 هـ / 1919م)، وحافظ إبراهيم (ت 1351هـ / 1932 م)، وأحمد شوقي، وإلياس طمعة (ت 1360 هـ / 1941 م) وخليل مطران (ت 1368 هـ / 1949 م)، ونقولا فيّاض (ت 1378 هـ / 1958 م)، وهاشم الرّفاعي (ت 1379 هـ / 1959/ م) وأحمد الشارف (ت 1379 هـ / 1959 م) أورد له المؤلف معارضتين، وحسين الجزيري (ت 1394 هـ / 1974 م)، وإلياس فرحات (ت 1398 هـ / 1977 م) وأحمد الفقيه حسن، وعبّاس الملا علي، وأحمد رامي (ت 1981)، والطاهر القصّار (ت 1988) أورد له المؤلف معارضتين، والشاعر السّعودي علي حافظ، وعدنان النّحوي، ومحمّد بهجة الأثري، وأحمد إبراهيم الغزاوي، وزاهر بن عواض الألمعي، ومبارك المغربي، وأحمد محمّد الشّامي، أورد له معارضتين، ووليد الأعظمي، وإبراهيم سليمان، ومحمّد مهدي الجواهري.

كما أورد الأستاذ بوذينة موشّحة لابن الوكيل (ت. 550 هـ / 1155 م) وتخميسا لصفيّ الدّين الحلّي(ت 752 هـ / 1351م).

2- محمّد بوذينة : قصيدة عامر بن هشام القرطبي «كنز الأدب»، ومعارضاتها (منشورات محمّد بوذينة - الحمّامات ، إنجاز سراس للنشر - المطابع الموحّدة - تونس ، 112 ص). وهذا التأليف هو رقم تسعة من سلسلة «من غرر الشّعر».

قام الأستاذ محمّد بوذينة في مرحلة أولى بتوطئة تحدّث فيها عن شعر الطّبيعة بالأندلس، ورأى فيه ميدانا فسيحا لإبداع أهل الأندلس. فهم فيه متفوّقون نسبيا على المشارقة نظرا إلى جمال بلادهم وشدّة تعلّقهم بها. ثمّ ترجم لصاحب قصيدة كنز الأدب وهو : عامر بن هشام القرطبي (أبو القاسم) « كان مشهورا بالبطالة والمنادمة، مغرما بشرب الخمر مستهترا بأنواع اللّهو، ثمّ صلحت حاله بعد ذلك وأقبل على النّسك. وكانت وفاته سنة 623 هـ / 1226 م (ص 21). أمّا رائعته «كنز الأدب» فهي قصيدة في متفرجّات قرطبة على البحر البسيط تحتوي على 41 بيتا مطلعها :

يا هَبّةً باكَرتْ من نحو داريـن وافَتْ إليّ علَى بُعدٍ تُحَيّيني

وفي مرحلة ثانية من كتابه، أورد المؤلف كامل قصيدة كنز الأدب ومعارضاتها (31 معارضة)، وهي : قصيدة ابن درّاج القسطلّي الأندلسي، ومحمّد بن علي بن حمدان الحلوي الجاواني، وعبد الرّحمان بن خلدون (ت 809 هـ / 1406م)، وخليل بن شاهين الشّيخي الصّفوي (ت 873 هـ / 1468م)، والشيخ شهاب الدّين بن خلوف (ت 899 هـ / 1493م) أورد له معارضتين، وأحمد المقّري (ت 1041 هـ / 1631 م)، ومحمّد الورغي (ت 1190 هـ / 1776م)، والباجي المسعودي (ت 1297 هـ / 1880م) ، وأحمد بن أبي الضّياف (ت 1291 هـ / 1874م)، وحافظ إبراهيم (ت 1351 هـ / 1932م)، وأبي القاسم الشّابي(ت 1353 هـ / 1934م)، وإبراهيم طوقان، وصالح السّويسي القيرواني (ت 1360 هـ / 1941 م) ، ومعروف الرّصافي (ت 1364 هـ / 1945م)، ومحمد المقداد الورتاني (ت 1369 هـ / 1950 م)، وإيليا أبو ماضي (ت 1377 هـ / 1957م)، أورد له معارضتين، وعبّاس محمود العقّاد (ت 1384 هـ 1964م)، ومصطفى خرّيف (1387 هـ / 1967م)، وعبّاس الملاّ علي، والطاهر القصّار (ت 1988)، والنّاصر الصدام (ت 1992)، ومحمّد مهدي الجواهري، أورد له معارضتين، ومحمّد حسين آل ياسين، ومحمّد بهجة الأثري، وسليمان سلامة، وأحمد اللّغماني، وكمال عبد الرّحيم رشيد، وإبراهيم سليمان.

3- خالد بن عبد الكريم بن حمّود البكر : النّشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة (138-316 / 755 - 928)، (مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرّياض 1414 هـ / 1993، 342 ص).

يلاحظ المتتبّع للدّراسات الأندلسيّة منذ نهاية القرن الماضي إلى اليوم أنّ أغلبها كان مهتمًا بالجانب التاريخي السّياسي، وبالجانب الأدبي الفنّي . أمّا الدّراسات الحضاريّة والاقتصادية فقليلة. ولعلّ ما يفسّر هذه القلّة هو صعوبة طرق هذا النّوع من المواضيع لندرة المصادر، وتفرّق المادّة العلميّة الخاصة بها فيها.

وقد أدّى هذا التركيز على الدّراسات السياسية والأدبية إلى ظهور المجتمع الأندلسي كأنّه يعيش في حالة حرب مستمرّة، أو أنّه يعيش حياة لهو ومجون بدون انقطاع.

ونعتقد أنّ الاتجاه إلى الدّراسات الحضاريّة اقتصاديًا واجتماعيًا من شأنه أن يسدّ هذا الفراغ في تاريخ دولة الإسلام بالأندلس، ويعطينا صورة حقيقية عن الواقع المعيش في شبه

الجزيرة الإيبيريّة.

ويتنزّل بحث الأستاذ خالد بن عبد الكريم بن حمّود البكر في هذا التوجّه الجديد. فقد قدّم دراسة في نطاق شهادة الماجستير (بقسم التاريخ كلّية الآداب ، جامعة الملك سعود) - تحت إشراف الدكتور عبد الله بن محمّد السّيف - حول النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة.

لقد اقتضت طبيعة البحث تقسيم الموضوع إلى مقدمة و أربعة فصول وخاتمة : ففي المقدمة تعريف عام بالموضوع وأهمّيته ودوافع اختياره، ويتلو ذلك دراسة عامة لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت في البحث. أمّا الفصل الأوّل فهو دراسة للتّركيب السكّاني في الأندلس في عصر الإمارة. وتناول الباحث في الفصل الثاني النشاط الزراعي والثروة الحيوانية ، والعوامل المؤثرة في الزراعة إيجابا وسلبا ، و نظام الأراضي والمحاصيل الزراعية، وطرق التعامل الزراعي بالإضافة إلى تربية الماشية وصيد الأسماك.

وخصّص الفصل الثالث لدراسة النشاط الصناعي، فتتبّع عوامل نموّ الصناعة وعوامل انحدارها ، بالإضافة إلي أنواع الصناعات المختلفة كحياكة المنسوجات والصناعات المعدنيّة والجلديّة والخشبيّة والزراعيّة، وصناعة الورق. ثم عرّف بأنواع الحرف المختلفة. كما بيّن أحوال الصنّاع والحرفيّين.

وفي الفصل الرابع درس النشاط التجاري، فتعرض للعوامل المؤثرة في التجارة، ثم أقسام التجارة : الداخلية والخارجية. ودرس في التجارة الداخلية أهمّ مقوماتها الرئيسة مثل الأسواق التجارية، والطرق الداخلية، والسلع المتبادلة، وأسلوب التعامل في الأسواق، والرقابة على الأسواق والأسعار. وفي التجارة الخارجية تحدث عن الصادرات والواردات، ومناطق التبادل التجاري، والطرق الخارجية البرّية والبحرية.

وقد استخلص النتائج التي لاحت له في ثنايا البحث فوضعها في خاتمة هذه الرسالة ؛ لتكون بمثابة خطوط عريضة لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا البحث.

وأهميّة هذه الدّراسة تكمن في المصادر التي أعتمدها الأستاذ البكر، فقد كانت مصادر تاريخيّة وجغرافية وأدبيّة ولغوية وفقهية، كما اعتمد على كتب التراجم والأنساب، وعلى بعض

الدّراسات الحديثة. ولم يكتف بالمصادر الأندلسية بل رجع إلى المصادر المشرقية ليكمل بها مادّته العلمية، ذلك أنّ هذا النّوع الأخير من المصادر لم يكن ليغفل عن بلاد الأندلس عند تناوله التاريخ العربي الإسلامي مشرقا ومغربا.

4- أحمد الحمروني : تستور[1] : تاريخ ورحلات . طبع كوم للنّشر والطّبع والتّوزيع 1994 ، 116 ص بالعربيّة، 28 ص ملخّصات بلغات أجنبيّة مع لوحات. تقديم الأستاذة جميلة بينوس.

ما فتئت تستور تشد انتباه الكتّاب والباحثين كل حسب اهتمامه واختصاصه، فجاء هذا العمل ليقدم لنا دراسة شاملة تتناول تستور الموقع التاريخي الثري بمعالمه، والمدينة الزاخرة بالحياة الضاربة جذورها في القدم والمتطلعة إلى المستقبل.

بدأ الأستاذ الحمروني بتحديد المنهجية التي توخاها والتي تعتمد أسس البحث الأنتربولوجي المبني على «الرؤية الشاملة المتكاملة»، وعلى «التحرّي والمقارنة والتحليل»، فلم يهمل أيّ جانب من جوانب الحياة ولم يقتصر على فترة تاريخية دون أخرى.

وتتجلّى موضوعية هذا البحث ودقته وشموليته في استناد المؤلف إلى كافة المصادر على تنوعها. فلم يكتف بالمصادر المكتوبة دون الروايات الشفوية، ولا بالوثائق المنشودة دون المخطوطات، سواء كانت محفوظة في الأرشيف الوطني أو لدى العائلات التستوريّة. ومما يزيد في قيمة هذا العمل البيبليوغرافيا المصاحبة التي فاقت مائة مرجع باللغات العربية والأجنبيّة.

إنّ جلّ الدراسات حول الموريسكيين تبالغ في إبراز إسهامات العنصر الأندلسي في النهضة التي عرفتها البلاد التونسيّة والتي تزامنت مع مجيء الجالية الأندلسية، وذلك على حساب العناصر البشريّة الأخرى، دون اعتبار كافة الأسباب الفاعلة في تلك النهضة. وقد يرجع هذا التقصير إلي تأثير المصادر الأجنبيّة وخاصة منها تقارير الرحالة الغربيين الذين وفدوا على بلادنا منذ القرن 11 / 17. وكان الغرض من تحيّزهم التنقيص من قدرات المسلمين ومهاراتهم اعتبارا منهم أنّ الموريسكيين تأثروا بحضارة الغرب.

---

1) مدينة تقع على بعد 75 كلم شمال تونس العاصمة. بناها الأندلسيّون المطرودون من إسبانيا سنة 1017 / 1609 في موقع خصب على وادي مجردة كان اللوبيّون قديما أسّسوا فيه قرية فلاحيّة سمّوها تشيلا Tichilla أي الخصب بالبربريّة

فما هو موقف المؤلف من هذ القضية ؟ إنّه وإن لم يعرّج عليها بصفة واضحة لا ينكر « أن ذلك الازدهار العمراني والاقتصادي الذي عرفته تستور ... يرجع إلى تضافر إسهامات العناصر الاجتماعية المكونة لسكانها عبر انسجام تدريجي وليس إلى الأندلسيين بمفردهم».

ورغم هذا الاعتراف الصريح فإنّ أغلب ما جاء في الكتاب يتعلّق بأندلسيي تستور. لقد اختار المؤلف عن وعي أن يطيل في الحديث عن الأندلسيين، ونعم الاختيار لأنّه أفادنا بمعلومات لا يمكن لأيّ باحث أن يتحصّل عليها لأنّها معلومات مباشرة جمعها بفضل نشأته بتستور وبفضل قدرته على الملاحظة.

تستور وريثة الأندلس على ضفاف مجردة، تمتاز بطابعها العمراني والمعماري. فهي وإن التفّت في بدايتها حول ساحة الرحيبة سرعان ما تطورت واتّخذت تخطيطا عمرانيا ذا أنهج مستقيمة، تمكن من استعمال الكريطة التي جلبتها الجالية الأندلسيّة للنقل، وامتدت العمائر بيضاء ناصعة تعلوها أسقف من القرميد الأحمر. ولا تكون تستور أندلسيّة بدون الأجنّة، فبفضل ثراء التربة وغزارة المياه ومهارة الفلاح الأندلسي اخضرت الأرض وفاح أريج الرياحين.

يحكي الكتاب تاريخ الموقع وأصل التسمية ويصف العمارة، ثم ينتقل إلى تقديم رجال تستور الأجلاء من مدرّسين وأيمّة وشيوخ الطرق الصوفية ورواة المالوف وشيوخ مختلف الجاليات وأمناء الفلاحة ممن ساهموا باكتشافاتهم في إثراء الأرض والنّبات. هذا فضلا عن قائمة تعتبر وثيقة تاريخيّة ثمينة تجاوزت مائة اسم لعائلات أندلسيّة الأصل مستخرجة من عقود ملكية وسجلات عدلية.

لقد حافظت هذه العائلات على عاداتها وتقاليدها، كما احتفظت بمفاتيح ديارها التي انتزعها الإسبان. وقد استطاع الأستاذ الحمروني بفضل ما جمعه من وثائق وروايات وأمثال أن يعطينا صورة حيّة وصادقة عن هذه العادات والتقاليد التي مازالت آثارها جليّة في الطبخ واللباس والأعراس والصناعات اليدويّة والاحتفالات الشعبيّة. ولعل أروع ما جاءت به تلك العائلات من الأندلس روح التسامح والتفتّح والتعايش السلمي بين الأديان. فقد تعايشت مع الجالية اليهودية كما في الأندلس في انسجام تام أثبته الواقع وعبّرت عنه الأسطورة والمعمار أحسن تعبير.

إنّها تأثيرات لا يمكن أن تزيلها الأيام رغم اندماج الأجيال الأندلسيّة في المجتمع التونسي، نظرا إلى يأسها من العودة وضياع مفاتيح ديار الأجداد. « ولئن عزّى بعضهم نفسه

المغترية بقصيدة أبي البقاء الرندي في رثاء الأندلس»، فقد وجد الكثير منهم في الموسيقى الأندلسية المعروفة بالمالوف بديلا عن القيثارة والكوريدا، فلعبت تستور دور كبيرا في نشر المالوف وإثرائه.

وينهي المؤلف هذا الكتاب بتستور الغد، فلا حسرة على الماضي ولا بكاء على الأطلال. وإن تأسّف لما أصاب بعض المعالم التاريخيّة من خراب واندثار، ولما يعاينه الطابع المعماري التقليدي من احتقار وتشويه، فإنّه يبارك تطور البنية الاجتماعية «والانبعاث الاقتصادي منذ الثمانينات بفضل إحداث المنطقتين المسقوية والصناعية» وهو ما يبشّر «بدخول تستور في مستقبل زاهر».

حقا إن هذا العمل يمثل لبنة في مجال معرفة المواقع التاريخية التونسيّة معرفة شاملة تنمّي الوعي بقيمتها الحضارية، وتمهّد الطريق للحفاظ عليها، لا باعتبارها شواهد على ماض تولّى، بل باعتبارها مكونات أساسيّة للتنمية الشاملة المنشودة.

5- سبك المقال لفك العقال : تراجم وأعلام من القرنين السّابع والثّامن الهجريين، تأليف الشيخ عبد الواحد محمّد بن الطّراح، تحقيق ودراسة محمّد مسعود جُبران (كلّية الآداب - جامعة الفاتح) ط. دار الغرب الإسلامي - بيروت 1995 ، 261 ص .[1]

بدأ المحقّق في مرحلة أولى بالترجمة لمؤلّف «سبك المقال» وهو شيخ عبد الواحد بن محمد ابن عبد العزيز الطوّاح التّونسي ولد سنة 673 / 1275 في عهد الدّولة الحفصيّة بتونس في فترة حكم أبي عبد الله محمد المستنصر الحفصي. تعلّم بحاضرة الحفصيّين، فأخذ عن طائفة كبيرة من علمائها، ومن العلماء الطارئين عليها في القرن 7 / 13 من الأندلس خاصّة. لا نعرف بالضّبط سنة وفاة ابن الطوّاح، ولكن من خلال كتابه نفهم أنّه كان حيًا سنة 718 / 1318 .

ثم قام الأستاذ جبران في مرحلة ثانية بتحقيق نصّ الكتاب معتمدا في ذلك أساسا على

---

1) لعلمنا أن لهذا الكتاب تحقيقين بتونس : التّحقيق الأوّل للأستاذ عبد الواحد الزّغلامي قدّمه في نطاق شهادة الكفاءة للبحث بكلّية الآداب تحت إشراف الدكتور سعد غراب، وهو عمل مرقون موجود الآن بكلّية 9 أفريل ترنس تحت عدد T1668. أمّا التّحقيق الثّاني فللأستاذ جمال حمادة رئيس دائرة المخطوطات بدار الكتب الوطنية بتونس. وهو عمل مرقون لدى المحقّق.

نسخة منه محفوظة في الخزانة الحسنيّة بالرّباط تحت رقم 105. وعلى نسخة مصوّرة بالخزانة العامّة من نفس المخطوط السّابق.

ورغم عديد الصعوبات التي اعترضت المحقّق في عمله باعتباره يحقّق بالاعتماد على نسخة وحيدة أو يكاد، فإنّه قدّم لنا نصّا على غاية كبيرة من الأهمّية. وتبدو تلك الأهمّية حسب المحقّق في :

1- أنّ كتاب «سبك المقال» يقدّم لنا كثيرا من أخبار المؤلف باعتباره علما بارزا من أعلام القرن 7-8 / 13-14، وقع التّغافل عنه في سياق تراجم أعلام الغرب الإسلامي في القرن 8 / 14.

2- أنّ الكتاب يعكس بجلاء، صورا عن الحركة الفكريّة في المغرب الأدنى «تونس» والمغرب الأوسط «الجزائر». ويدلّ على أثر علماء المغرب الأقصى والأندلس وأدبائهما في مناخهما الثقافي في إطار تاريخيّ ممتدّ على أكثر من قرن.

ويندرج هذا المؤلف -حسب الأستاذ جُبران- في التّصنيف العلمي المنهجي ضمن دائرة كتب البرامج والمشيخات، من حيث أنّه ذكر في سياق تراجمه شيوخه ومن تلقى عنهم العلم من أعلام تونس ومن الطارئين عليها. ويسلك كذلك في دائرة كتب التّراجم من حيث أنّه ترجم فيه لشخصيّات تونسيّة ومغاربيّة وأندلسيّة.

وكتاب «سبك المقال» يحتوي على 26 ترجمة. وقد ذيّله المحقّق بمجموعة من الفهارس المفيدة تعين الباحثين على استعمال هذا الكتاب بسهولة ويسر.

6- الزّيادات على كتاب إصلاح لحن العامّة بالأندلس لأبي بكر محمّد بن حسن الزّبيدي الإشبيلي (ت 379 / 989) : دراسة ونصوص للأستاذ عبد العزيز السّاوري. ط1. 1995 (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتّراث - دبي. 55 ص).

لقد ظهرت لكتاب «لحن العامّة» للزّبيدي طبعتان : الأولى قام بها الدكتور رمضان عبد التّواب سنة 1964، والثّانية اضطلع بها الدكتور عبد العزيز مطر سنة 1968. وقد تفطّن كلا النّاشرين إلى النّصوص المنقولة عن الزّبيدي في بعض المصادر اللّغويّة المتأخّرة، ولم ترد في

النّسخة المخطوطة [1]. فقام كلّ منهما بجمع تلك النّصوص وإلحاقها بنصّ كتاب.

والمعروف بالاعتماد على ابن خير الإشبيلي (ت575 / 1179) في الفهرسة أنّ للزّبيدي تأليفين لكتابه «لحن العامّة»، وله عليه مختصر. فهل النسخة المخطوطة الوحيدة التي تمّ على أساسها تحقيق النصّ تنتمي إلى التأليف الأوّل أو الثّاني للكتاب، أو إلى مختصر الكتاب ؟

لقد ظلت المشكلة قائمة حتّى تمّ اكتشاف كتاب جديد يلقي ضوءا كاشفا على تأليف « لحن العامّة» هذا الكتاب هو «التّهذيب بمحكم التّرتيب لما نثره الشّيخ أبو بكر بن حسن الزّبيدي في كلا وضعيه في لحن العامّة بالأندلس» لأبي عمر أحمد بن عبد الملك بن مروان بن شهيد الأندلسي

ومخطوطة هذا الكتاب الوحيدة محفوظة في مكتبة جستر بيتي بدبلن (إيرلندا) تحت رقم 5186.وهي مخطوطة لم يعتمدها المحقّقان السّابقان. ويعمل الآن على تحقيق هذا الكتاب الأستاذ الإسباني خوسيه بيريث لاثرو : José Pérez La zaro وكان قد عرّف به ونشر مقدّمته في مقال نشره في مجلة القنطرة[2] .

ولمّا وقعت هذه المخطوطة بين يدي الأستاذ عبد العزيز السّاوري تفطّن إلى ما فيها من زيادات أوردها المؤلف، ولم ترد في طبعتي «كتاب لحن العامّة».

وبما أنّه وقع كثير من الإشكال في خصوص مؤلف الكتاب، فقد لاحظ الأستاذ السّاوري أنّ مؤلفه هو ابن لأبي الحسن عبد الملك بن مروان بن شهيد الذي ترجم له ابن بشكوال ذاكراً وفاته في سنة 408 / 1017، مستبعداً بذلك أن يكون ابن شهيد مؤلف الكتاب هو صاحب التّوابع أو الزّوابع أو جدّه وزير عبد الرّحمان النّاصر.

وقد قام الأستاذ السّاوري في بحثه هذا بإضافة 21 مادّة وجدها في كتاب « التّهذيب بمحكم التّرتيب»، وقابلها بطبعتي كتاب «لحن العامّة» والتزم التّنبيه على كلّ تصحيف وتحريف وقع فيها ، وجعل ما نقله من المصادر لتصويب عبارة أو تصحيح كلمة بين معقّفتين. ورجع بأبيات الشّعر إلى دواوين الشّعراء المختلفة، وبالآيات القرآنيّة والأحاديث إلى مظانّها في المصحف وكتب الحديث. كما حاول قدر الجهد أن يعرّف بالأعلام وأسماء الأماكن الواردة فيها.

---

1) وقع الاعتماد في التّحقيق على المخطوطة الموجودة في مكتبة رئيس الكتّاب عاشر أفندي الملحقة بالسليمانيّة باستنبول تحت رقم 1121.

2) المجلد السّابع : مدريد 1986 ص 253 - 271

والزيادات تمثّلت في الموادّ التالية : أُشقُه، بعُوض، الحُمْرَةُ والصُّفْرَةُ، حَالِ ومُحَلّى، خِشْيٌ، الخُزَامى، خُمْسُ، خَالِصَةٌ ومَحْضَةٌ، لَوْحٌ، بِلَبْتِه، مرزُبَةٌ،مَنْدُوحَةٌ، مُخْطأ فيه،مَشْؤُومٌ، مُتَنَعِّتَ، غُمْرٌ، قُبْعَةٌ، شَيْءٌ، شحَاذُ، المجيعُ، القَيْنُ.[3]

7 - ديوان محمّد بن هانئ الأندلسي (طبعة مزيدة) :

تحقيق الدكتور محمّد اليعلاوي. طبع دار الغرب الإسلامي ببيروت 1995، في 503 ص. بخطّ جميل، وورق صقيل، وإخراج جيّد.

هذه الطّبعة حسب المحقّق هي مكمّلة للطبعة المرفوقة بشرح، الّتي نشرها الدكتور زاهد عليّ بالقاهرة 1352 / 1933 في نحو 820 صفحة بعنوان «تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هاني».

وسبقت طبعةَ د. زاهد علي طبعاتٌ ثلاث لديوان ابن هانئ، وهي طبعة بولاق سنة 1857 ثمّ طبعتا، بيروت سنتي 1866 ، 1907. لكنّ طبعته جاءت أكمل مادّة وأثبت رواية وأجود تحقيقا من الطّبعات الثّلاث السّالفة حسب الأستاذ اليعلاوي. لكن هناك مخطوطات تونسيّة لم يعتمدها زاهد عليّ، وفيها زيادات. ومن هنا جاءت أهميّة طبعة الأستاذ اليعلاوي، فهو زيادة على اعتماده على طبعة زاهد عليّ، اعتمد على مخطوط دار الكتب الوطنيّة بتونس رقم 13746 وقابله في بعض الأحيان بمخطوطين آخرين رقم 15850، ورقم 2231. كما أضاف إلى مادّتهما أبياتا عثر عليها في زهر الآداب ومسالك الأبصار، وريحانة الألباء، ودمية القصر. وكان من المستحسن أن تقارن المادّة المتحصّل عليها بمخطوطة الخزانة العامّة بالرّباط رقم ق 134. لكن المحقّق لم يتمكن من الحصول عليها -مع الأسف- إلاّ والدّيوان على وشك الصّدور. لكن بعد الاطّلاع على هذه المخطوطة تبيّن لنا أنّ طبعة الأستاذ اليعلاوي أكمل، ذلك أنّ عدد القصائد والمقطوعات بهذه المخطوطة (114)، بينما في هذه الطّبعة الأخيرة (119).

وجُهد المحقّق يتمثّل في الشرح الذي قام به، فقد شرح الغريب والملتبس، وحلّل معنى البيت إذا كان غامضا أو مبهما، ونبّه إلى صعوبة شرحه إذا كان مستغلقا تماما، ولم يغفل الجانب

---

3) اعتمدنا في هذا التعريف الموجز بهذا البحث الدّقيق على تقديم الدكتور محمود علي مكّي له ص 7، وتمهيد الأستاذ عبد العزيز السّاوري ص 13.

الوثائقي كلّما دعت الحاجة إلى توضيح حدث تاريخيّ وقع بين الخلافة الفاطميّة وأعدائها.

كما يتمثل جهده في الفهارس العديدة التي توّج بها تحقيقه في آخر الدّيوان، كفهرس الآيات القرآنيّة، والحديث، والأمثال، والأعلام، والأمكنة، والأبيات الشّواهد، والمقولات الإسماعيليّة، والغريب والنّوادر، واللّغة، ومراجع التّحقيق.

وفاة الأستاذ غرسية غومث

بلغ المجلّة، وهي تحت الطّبع، نبأ وفاة المستشرق الإسباني، غرسية غومث. وقد وافاه الأجل المحتوم يوم 31 ماي1995.

وسوف تخصّص المجلّة العدد القادم للتّعريف بأعمال هذا الباحث القدير. وهي أعمال أثرت الدّراسات الأندلسيّة ودعمتها في إسبانيا وخارجها...وهو ينتمي إلى جيل من المستشرقين العمالقة برزوا خلال هذا القرن من أمثال بروكلمان وبلاشير وبركجفيك وشارل بلاّ ...الخ.



HOMENAJE A DON EMILIO GARCIA GOMEZ

El pasado 31 de mayo falleció, casi a punto de cumplir los noventa anos, el insigne arabista español don Emilio García Gómez. A don Emilio se le reco- unánimemente como el gran impulsor y maestro de los estudios arábigo- noce andaluces y como el creador de una corriente intelectual y académica que ha sabido profundizar en los ricos testimonios literarios que tienen su origen en la presencia árabe en España. Sus rigurosas monografías sobre la poesía arábigo-andaluza y sobre las jarchas siguen siendo puntos de referencia obligatorios para todo estudioso. En el próximo número de esta revista tributaremos a don Emilio cumplido homenaje como corresponde a un investigador y erudito de su calidad y que ahora deja tras de sí una inabarcable herencia intelectual además del testimonio de su devoción al patrimonio común hispano-árabe.

José MaríaFernández López de Turiso
Consejero Cultural. Embajada de España en Túnez.

ILS ONT DIT:

La violence, surtout quand elle porte atteinte à la vie, est inexcusable. Comment ose-t-on la justifier par des arguments " religieux ", alors que toutes les religions sont fondées sur l'amour et la générosité ? La violence peut et doit être combattue en tant que telle, comme une insulte à tout ce qui fait l'humain dans l'homme, comme l'expression d'une incapacité de passer du rêve de l'hégémonie à la réalité de l'interdépendance.

Fédérico Mayor
Directeur Général de L'Unesco

Ainsi, il me semble que plutôt que de vouloir à tout prix un consensus sur le fondement théorique des droits de l'homme ou de l'Etat, il est urgent de parvenir à un consensus pratique sur la définition de l'intolérable, c'est-à-dire ce qui va contre les droits fondamentaux de l'homme, ce qui n'est pas tolérable parce que proprement inhumain. Et dans cette recherche d'un certain consensus, je crois qu'il y a une nécessaire complémentarité entre les instances de la raison séculière et les ressources propres des grandes religions du monde. En bonne philosophie politique, nous savons qu'il faut apprendre à distinguer l'ordre de l'exercice de la justice et l'ordre de la vérité. Et l'ascèse même du pouvoir qu'il soit étatique ou qu'il soit religieux, c'est de chercher à promouvoir la justice alors même qu'on ne peut pas imposer aux autres comme universelle sa propre vérité.

Claude Geffré

La rencontre dans une même salle de juifs, de chrétiens et de musulmans en terre de Tunisie, où les traits des visage, les lignes des décors et les échos des histoires trahissent comme une poétique de la tolérance, représente, au-delà des discours de chacun, le meilleur signe que nous sommes sur la voie d'une réconciliation.

Ami Bouganim

4) La longue expérience de l'humanité montre à l'évidence qu'il ne saurait y avoir de paix entre les hommes sans paix entre les croyances, politiques ou religieuses. Aussi, incombe - t - il aux trois religions monothéistes du Bassin méditerranéen de promouvoir en leur sein, dans leurs rapports mutuels et dans les diverses sociétés, les valeurs de Liberté, de Tolérance et de Droits de l'Homme.

5) L'humanité étant une, ses valeurs fondamentales étant identiques, tout droit à la différence n'acquiert de sens authentique que dans le cadre d'une aspiration à l'universalité. C'est pourquoi la diversité des cultures et la multiplicité des expressions de l'humain qui sont des facteurs d'émulation et d'enrichissement mutuels, ne doivent pas se transformer en obstacles de nature à empêcher l'épanouissement d'une culture des valeurs de progrès, de paix et de fraternité humaine. En conséquence, aucun droit n'est aliénable ; de même, ni le droit de citoyenneté agissante, ni celui de la pratique de la démocratie, ni celui de l'exercice de la pensée et de la liberté d'expression ne peuvent faire objet de discrimination.

6) Etant donné la nature éthique de ces principes, les participants à la Conférence de Carthage appellent les intellectuels, les hommes politiques, les responsables dans les réseaux de communication à faire de leur mieux pour contribuer à la promotion de l'éducation à la Tolérance, à la consolidation des valeurs de liberté et de respect des Droits de l'Homme, en répandant une culture de fraternité humaine.

7) Les participants, prenant acte des nouvelles initiatives entreprises par des diverses parties pour favoriser le dialogue entre les différents pays des deux rives de la Méditerranée, appellent toutes les bonnes volontés à oeuvrer davantage pour consolider la paix, la tolérance et la coopération entre les peuples du bassin méditerranéen.

La Pédagogie de la Tolérance dans le Bassin méditerranéen

A l'initiative de la Tunisie et de L'UNESCO, des penseurs chrétiens, juifs et musulmans ont débattu pendant deux jours (21 et 22 avril) à Carthage. Au menu, un thème brûlant: "La Pédagogie de la Tolérance dans le Bassin méditerranéen". Organisée dans le cadre de "L'année internationale de la tolérence", décrétée par l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du cinquantenaire de sa création, la conférence fut ouverte au palais de Carthage par le Président Tunisien Zine el-Abidine Ben Ali, accompagné du Président Ivoirien et du secrétaire général de L'UNESCO. Fédérico Mayor

Les participants à cette conférence internationale, afin de promouvoir l'éducation à la Tolérance, affirment les principes suivants;

Projet de Charte de Carthage sur la Tolérance en méditerranée :

1) La lutte contre toutes formes d'intolérance exige que l'on pose la liberté, l'inviolabilité de la conscience au fondement même de l'existence humaine, ce qui rend nécessaire l'instauration de la démocratie, du pluralisme politique, de la reconnaissance et du respect mutuels.

2) Le droit à la liberté, sous toutes ses formes, requiert l'existence d'un Etat de droit, la fonction d'un tel Etat étant de favoriser un art de vivre ensemble entre personnes de convictions différentes et non pas simplement entre porteurs des mêmes certitudes.

3) L'existence de situations intolérables créées par des inégalités économiques et sociales, par des rapports internationaux inéquitables et par des politiques économiques imposées, exige des changements profonds, afin que soit édifié un environnement qui permette aux êtres humains de pratiquer la Tolérance.

convergence. Ecoutons, pour terminer, un israélien d'origine algérienne, André Chouraqui :

" Jésus et Paul s'accorderaient pour condamner les multiples impérialismes religieux qui se préoccupent moins du Dieu qu'ils annoncent que d'assurer la suprématie politique d'une religion, d'une nation ou d'une idéologie au détriment des autres. Ils nous ramèneraient à l'essentiel en nous rappelant que ce n'est pas celui qui crie "Rabbi ! Rabbi !" qui est sauvé, mais celui qui oeuvre dans l'amour pour la justice et la paix sur terre pour les hommes de bonne volonté. Et en cela, ils seraient assurés d'avoir l'assentiment du fondateur de l'Islam, terme dont la racine porteuse de paix a donné son nom à cette religion abrahamique injustement méconnue de l'Occident chrétien ou judaïque quand elle ne l'est pas aussi de ses propres adeptes.

Jésus et Paul verraient qu'il existe de par le monde, selon la prophétie coranique (voir Coran 5, 45) un petit nombre d'élus qui ont vu éclore en eux et autour d'eux un homme nouveau pétri d'amour et de justice et qui aspire en vérité aux triomphes de la paix, de la justice et de l'amour parmi les hommes.

Juifs, Chrétiens et Musulmans entendront - ils l'appel d'Abraham à se réconcilier en vérité pour oeuvrer au salut universel d'un monde menacé de mort ? Et, unis, offriront-ils une main enfin fraternelle à leurs frères d'Asie et d'Afrique comme aux masses athées d'Occident et d'Orient vouées aux dérisions du matérialisme médiatique ?

La réconciliation des Fils d'Abraham pourrait contribuer d'une manière efficace à la création autour de la Méditerranée d'un Empire pacifique ouvert vers l'Est, vers l'Ouest comme vers le Sud de la planète, à toutes les nations désireuses d'échapper aux malédictions de la guerre. Alors véritablement la promesse biblique faite à Abraham : Les nations de la terre seront bénies en ta postérité deviendra une vérité triomphante, incarnant enfin dans l'histoire l'utopie du règne de la paix, de la justice et de l'amour promise aux hommes de bonne volonté"[78].

---

(78) André Chouraqui, Jésus et Paul, Fils d'Israël, éd. du Moulin, Suisse, 1988. Cité d'après la revue Fraternité d'Abraham, n° 61 (Paris, Janvier 1989), dos.

choix des hommes - " Pas de contrainte en matière de religion" (Coran 2, 256) - pour peser, de quelque manière que ce soit, sur leur libre détermination. A proprement parler, l'Islam n'est pas une religion de Mission -dans toute mission il y a une part de contrainte - c'est une religion de Témoignage. La Da^cwa, n'est pas l'équivalent de mission. La traduction exacte du terme est : Invitation. C'est dans ce sens que ce terme est utilisé jusque dans l'usage courant de tous les jours. L'Islam n'a jamais envoyé de missionnaires professionnels nulle part. Ses rares dâ^cis, signalés par l'histoire, sont des agitateurs politico - religieux qui, de l'intérieur, avaient préparé par leur propagande des soulèvements ou des renversements de dynasties. Un exemple très typique nous est fourni par Abu ^cAbd Allah al - Dâ^ci qui avait préparé le terrain à l'avènement de la dynastie fatimide. Comme dans le Christianisme aussi " la première forme d'évangelisation est le témoignage", on peut se contenter, dans les dialogues islamo - chrétiens, de cette forme très respectueuse de rencontrer l'autre. C'est en fait, nous l'avons dit, ce qui se passe.

Dépouillé de ses handicaps, le dialogue peut devenir, sans arrière - pensées ni restrictions mentales, une saine émulation dans la Voie de Dieu, et au service de la paix et des hommes. Notre monde, celui du pullulement des sectes destructrices, c'est-à-dire des déviations de la foi, des risques de dérapages éthiques, des menaces pour la paix, des génocides, de la pollution, de la corruption, a besoin que notre dialogue soit interreligieux, collaboration entre les religions, non confllreligieux, non affrontement entre les religions.

Nous avons besoin d'un vrai et franc dialogue de convergence. Toutes les religions partagent des valeurs communes. La Règle d'Or a son équivalent dans toutes les religions[77]. Nous avons, face au pluralisme, besoin d'une vraie théologie des religions - un large débat est en cours - pour que les religions fassent la paix entre elles, pour que leur dialogue apporte la paix aux hommes. Rappelons notre exergue : "Pas de paix entre les nations, sans paix entre les religions". Le dialogue conflireligieux ne sert pas la paix.

Au lieu de nous opposer, partageons. Par le témoignage et l'émulation, faisons de notre dialogue, un dialogue vraiment interreligieux, un dialogue de

---

(77) Voir A Global Ethic, edited by Hans Küng and Karl- Josef Kuschel, Munich 1993, p. 71-72.

problème n'est pas résolu, il est effacé". Pour assainir le dialogue, le préserver de toute suspicion ou méfiance, le garantir contre toute arrière - pensée, il faut le désinstrumentaliser, le dégager de toute subordination à tout militantisme religieux de quelque nature soit - il, et lui donner son objet propre. Cet objet ne peut être qu'une action commune, à laquelle puissent participer toutes les religions, sans esprit de phagocytose réciproque. En pratique, sur le tas, d'une façon pragmatique, quelles que soient les orientations des hiérarchies, ou les théologies, c'est ce qui se fait.

"Le but du dialogue est de bien comprendre la foi de l'autre en respectant les différences sans souhaiter les abolir ; car un tel souhait conduirait nécessairement soit à nier l'autre soit à se renier, c'est - à - dire soit à l'intégrisme soit au syncrétisme qui sont les deux formes symétriques d'une même perversion de la foi"[76]. Au niveau de la foi, ce dialogue ne peut être qu'un dialogue de pur témoignage, sans souci de faire des adeptes - en tout que la volonté de Dieu soit faite - de sauver des âmes - Dieu seul sauve - ou d'effacer les autres religions, de les phagocyter. "Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru, en leur totalité (jamiʿan) . Est - ce donc à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? ! " (Coran 10, 96, trad. de Médine).

L'Islam, comme le Christianisme, est une religion universaliste. Son Message s'adresse, sans équivoque aucune, à toute l'humanité : " Vraiment, Nous t'avons envoyé à tous les hommes, dans leur totalitté (kâffatan) , Annonciateur et Avertisseur" (Coran, 34, 28). Mais seul Dieu guide, en toute souveraineté, sans que l'on puisse lui demander des comptes, ou pénétrer son mystère (ghayb)." Tu ne guides pas qui tu aimes. C'est Dieu qui guide qui Il veut" (Coran, 28, 56). Quel que soit notre amour pour l'autre, et notre désir de l'aider à faire son salut, nous ne pouvons pas l'aimer plus que Dieu. Tout musulman peut donc être en parfait accord avec sa foi, lorsqu'il s'acquitte du devoir de transmettre (tablîgh) le Message, et de témoigner." C'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu, pour témoigner (shuhadâ) vis-à-vis des hommes, et pour que Notre Messager témoigne vis-à-vis de vous". (Coran 2, 143). L'Islam ne se désintéresse pas du sort des hommes. Mais il a trop de respect pour la liberté de

(76) Raymond Janot, dans Fraternité d'Abraham, n° 86 (Paris, Avril 1995), p 1.

pitulation ni irénisme". Il s'agit, par "le dialogue" d'ouvrir les portes au Christ. Rien d'autre. Or toutes les religions ont leurs vérités qui ne peuvent souffrir " ni capitulation ni irénisme". Comment éviter alors que le dialogue ne devienne confîireligieux, c'est - à - dire une copie, peut - être pas tout à fait conforme, mais très ressemblante, des destructio destructionis du passé, qui n'avaient abouti strictement à rien d'autre, si ce n'est à creuser les fossés des méfiances et des suspicions réciproques. Est - ce cela qu'on désire ? ! Il est naïf en effet de penser que les religions, une fois poussées dans leurs derniers retranchements, vont se faciliter mutuellement la tâche et lutter réciproquement de politesse. Inévitablement le " dialogue - mission", quel que soit le nom donné à la" mission"ou quelle que soit sa couleur-nous l'avions appelé ailleurs "dialogue - hameçon"[74] - est potentiellement conflireligieux .

"Que les croyants des autres religions aient un désir sincère de partager leur foi, cela va de soi et ne saurait surprendre. Tout dialogue implique la réciprocité et vise à bannir la peur et l'agressivité" . "Bannir la peur"?. Voire ! Bannir "l'agressivité "? Bien sûr ! Elle n'est pas de mise, entre gens de bonne société. Mais encore faut - il être de bonne société, ce qui n'est pas du tout toujours acquis d'avance. Fatalement le ton monte, et de fil en aiguille, l'on passe à la vitesse supérieure. Bien entendu, il y a la stratégie. Ce n'est que " quand les temps sont mûrs, que la question décisive de Jésus peut être posée". Autrement dit, il ne faut montrer le bout de l'oreille qu'à bon escient, au bon moment. Dans la pratique, dans un " dialogue - mission", quelles que soient les précautions oratoires, quelles que soient les potions adoucissantes ou analgésiques administrées aux " dialogués", le moment des affrontements arrive toujours... à moins qu'on ne remette indéfiniment à plus tard " la question décisive", quelle soit de Jésus, du Coran, ou de toute autre nature. Et c'est ce qui se passe en pratique.

Dans ces conditions, ne vaut - il pas mieux que le militantisme religieux - mission, daʿwa ou autre - avance sous sa propre bannière ? " L'observateur le plus irénique doit accepter les différences irréductibles entre des doctrines non négociables" , écrit Norman Daniel[75], et il ajoute : si l'une des croyances perd "le

---

(74) M. Talbi et O. Clément. Un Respect Têtu, éd. Nouvelle Cité, Paris, 1989, p. 95.
(75) Islam et Occident, p. 394

avec force - car les combats pour la liberté ne sont jamais définitivement gagnés- que chaque personne, chaque collectivité, chaque communauté a le droit, mieux, le devoir d'apostolat, c'est-à-dire le droit et le devoir d'exprimer librement ses convictions, avec ou sans Dieu, de les faire connaître, et de les diffuser, sans privilège particulier pour les uns ou pour les autres, avec les mêmes moyens reconnus acceptables pour tous et compatibles avec la dignité humaine. Que la Mission -ou la Daʿwa - "s'arrête devant l'autel de la conscience ", prenons en acte, car il n'en fut pas toujours ainsi, du temps où l'on pouvait faire autrement, du temps où la tolérance n'était pas nécessairement " une vertu ".Mais aujourd'hui cela va de soi. En ce siècle des droits de l'homme et des libertés fondamentales, qui oserait dire franchement, et publiquement, le contraire ? Ce qui ne signifie pas qu'on ne viole plus les consciences. Il n'est pas bon d'être accusé de ridda, de blasphème ou d'apostasie, en Terre d'Islam - Mahmûd Muhammad Taha (pendu à Khartoum, 18.1.85), Salman Rushdie,Taslima Nasreen, Farag Fouda (assassiné au Caire,8.6.92), Sadok Mélallah (décapité en Arabie Saoudite,3.9.92),en savent quelque chose - et l'auto - censure peut y devenir une question de survie. Répétons - le, les combats pour la liberté ne sont jamais définitivement gagnés .

La liberté pour chacun d'exprimer et de diffuser ses convictions - convictions religieuses comprises, mais non exclusives- est un "devoir sacré ".Soit ! Mais il n'est pas d'exemple dans l'histoire de l'humanité où ce "devoir sacré "ait fait l'objet d'une implantation aussi méthodique, aussi envahissante selon les conjonctions, que dans le cas des organisations missionnaires. Leurs adversaires des autres confessions - et elles en ont ! - ne peuvent pas ne pas voir en elles, souvenirs coloniaux aidant, des " cinquièmes colonnes. "A partir de ce moment, quoi qu'on fasse, le dialogue n'est plus interreligieux, mais conflireligieux. Telle est la déviation, ou l'aboutissement fatal, de tout dialogue instrumentalisé, et branché sur la Mission, la Dacwa, ou toute autre forme de militantisme religieux pro domo.

Il arrive en effet toujours un moment où , dès que l'on épuise les platitudes préliminaires de la courtoisie, l'heure de Vérité sonne. Pour toutes les religions il y a en effet les seuils qu'on ne peut dépasser sans que ne commencent les conflits. Les vérités ultimes de foi ne sont pas négociables. Les vérités chrétiennes, dans tous les textes qui fixent la théologie du dialogue, sont données comme évidentes. Indiscutables. A prendre ou à laisser. "Il ne doit y avoir ni ca-

détourner un croyant de sa foi....

- Que les adeptes de chaque religion orientent leurs efforts vers ceux qui les ont quittés ...

- Que l'on s'occupe de l'éthique...

- Du rôle de l'homme dans l'Univers.Les hommes de science se sont en effet rebellés contre Dieu,et la science s'est séparée de la religion..

Puissions - nous nous adresser tous à Dieu dans nos prières et nos implorations pour que la paix s'étende à tous les recoins du monde, et emplisse nos demeures ".

Ces propos traduisent bien l'attitude des ulémas les plus ouverts au dialogue. Quant à Ahmad ʿAbd al - Wahhāb, dans son ouvrage que nous avions déjà signalé, Haqiqat al -Tabshir (La Réalité Missionnaire), il dénonce en bloc tout dialogue, à ses yeux toujours "douteux"(mashuh)[73]

Bref, les problèmes que posent le dialogue, la mission, et la daʿwa ne sont pas également résolus pour tout le monde. Les musulmans qui participent à des rencontres organisées à l'initiative des églises ou des communautés chrétiennes ne sont pas toujours pleinement et lucidement conscients de la théologie qui les porte. L'Islam, de son côté, n'a pas - faut - il ajouter encore ? -élaboré une théologie correspondante.Tant que son vide structurel se poursuivra, le vide théologique subsistera aussi.

Pour un dialogue de témoignage,d'émulation et de convergence.

Tout mot véhicule un sens,et en ce sens,tout mot est instrument.Tout discours,composé de mots ayant un sens,est donc nécessairement instrumentalisé. Il en découle que tout dialogue -qui est un discours - est forcément instrumentalisé.si non il serait vide de sens.Le tout est de savoir quel est le but de son instrumentalisation.La théologie chrétienne est claire:l'instrumentalisation du dialogue est au profit de l'Annonce.de la Mission et de l'Evangélisation. Il n'y a pas de théologie musulmane correspondante.bien définie par des structures adéquates et responsables.en la matière.

On ne peut .de toute évidence, reprocher à aucune religion sa théologie, et encore moins la lui dicter.En cette année de la tolérence. il nous faut affirmer

---

(73) op. cit., p. 169-174

Face à la Mission, les musulmans prennent bien conscience qu'ils ont besoin d'une réplique. Mais ils ne parviennent pas encore à élaborer une théologie consistante et cohérente en la matière. Des ulémas de plus en plus nombreux participent au dialogue .Muhamad al -Mukhtar al - Sallami,le Mufti de la République Tunisienne est parmi eux.Invité par la Communauté de San Egidio, il participa, aux environs de Bruxelles, à un congrès (13-15 Septembre 1992)qui groupa des juifs, des chrétiens, des musulmans, des bouddhistes et des hindouistes. Nous reproduisons quelques extraits[72] significatifs de sa communication.

"Le dialogue que nous recherchons est celui qui se propose un but, et à mon avis, il n'en est ainsi que si ce dialogue consolide les liens entre la famille des croyants.Et les croyants, en raison même de leur foi en un Dieu Un et Créateur, sont plus à même de dépasser les négativités des différences pour faire évoluer et fructifier les éléments d'accord et de complémentarité...

Le dialogue islamo - chrétien constitue un élément fondamental de la da^c^wa islamique...Le dialogue avec Les Gens du Livre est un devoir qu'impose la fidélité même à l'Islam. "Dis : O Gens du Livre,Venez à une formule moyenne entre vous et nous : de n'adorer que Dieu "(Coran 3, 64-trad.J.Berque). Le musulman a l'ordre d'entrer en dialogue avec les Gens du Livre.Ce dialogue en son essence, est un dialogue constructif, qui cherche les points de convergence (al-talaqi).

"Quiconque fréquente le Coran et la Tradition acquiert la certitude que les deux appellent les musulmans de se rapprocher des Gens du Livre,rapprochement né d'une origine commune et d'un but commun....Cependant l'attitude de l'Eglise a été, durant de longs siècles, hostile envers l'Islam,d'une hostilité sans répit, sans aucune part de la tolérance enseignée par le Christ, que le Salut soit sur Lui! Les Croisades, puis les tribunaux de l'Inquisition en Espagne, puis la collaboration entre l'Eglise et le colonialisme, tout cela a causé des brèches saignantes dans l'édifice de rapprochement que l'Islam avait voulu construire,et dans les relations qu'il avait voulu consolider...

Les domaines du dialogue :

- Cesser de vouloir convertir l'autre,car il n'y a rien de plus difficile que de

---

(72) Voir al - Hidâya, bimestriel, n° 2 de la 17e année (Tunis, Septembre-Octobre 1992), p. 59-63. Trâd. de l'arabe

jali al-da'awât wa-l-ittijahat al -mudadda li -l-Islam) ; Recommandations générales (Tawsiyât'âmma).

Il fut question de beaucoup de choses au cours de ce congrès. Il fut question " de créer des mosquées dans toutes les universités ", "d'encourager les universitaires spécialisés dans la da'wa par des allocations matérielles appropriées", "de veiller à donner une bonne formation scientifique et culturelle au missionnaire (dâ'iya)" ; "de créer des facultés de da'wa dans plusieurs régions du monde ; d'assurer la coordination entre les facultés de da'wa existantes " ; "d'organiser des rencontres entre missionnaires (du'ât) musulmans, pour faire connaissance et échanger les expériences " ; de "faire face au danger des églises et des écoles propageant l'évangélisation " ; "de mettre en garde les musulmans... contre la limitation des naissances " ; d'adopter "un projet d'une encyclopédie de l'Islam... avec une attention toute particulière pour souligner les erreurs dont fourmille l'encyclopédie rédigée par les orientalistes" ; de prendre acte que la Conférence Islamo-Chrétienne qui s'était tenue à Genève en Juin 1976 avait reconnu les torts causés à l'Islam, et à ses relations avec les chrétiens, par "les missions d'évangélisation " ; "de mettre en garde les musulmans contre les diverses manifestations hostiles à l'Islam qui se dissimulent derrière le masque de congrès de diverses appellations : Congrès des Sciences Humaines, Clubs d'amitié... ", etc...

"Le Congrès Mondial " de Médine fut évidemment sans lendemain. Nous aimerions en particulier connaître quelles sont les "Facultés de da'wa" anciennes, et quelles sont celles qui ont été créées depuis. A moins qu'il ne s'agisse des enseignements donnés, dans les institutions religieuses traditionnelles,pour former les sermonnaires du Vendredi pour les mosquées. Mais alors là, nous sommes vraiment loin du compte! On a l'impression que les termes dâ'i et du'ât étaient bien flous dans les esprits des deux cents congressistes et plus. Aussi la confusion des genres fut - elle totale dans un congrès réuni, après la Conférence de Chambésy, en principe pour réfléchir sur "l'Orientation "de la da'wa (mission). Aucune théologie de la da'wa ne sortit de ce Congrès. Et du dialogue, il ne fut tout simplement pas question.

Dans le courant de l'été 1400 / 1980, s'est tenu à Alger le 14e Séminaire de la Pensée Islamique. Le troisième thème de ce séminaire était consacré aux " Horizons de la Da'wah Islamique au XVe siècle ".Ce séminaire non plus n'aboutit à rien de bien concret .[71]

---

(71) Sur ce Séminaire voir Etudes Arabes Dossiers,. 1987-2, p. 70-83.

de vivre sa vie religieuse selon sa religion en toute liberté...la famille est une institution éminemment précieuse et nécessaire... la Conférence a été peinée d'apprendre que certains chrétiens, dans certains pays musulmans, se sont sentis restreints dans l'exercice de leur liberté religieuse et se sont vus refuser leur droit à des édifices religieux...Les participants chrétiens adressent à leurs frères musulmans toute leur sympathie pour les torts moraux que le monde musulman a subi de la part des colonialistes, des néo-colonialistes et de leurs complices...La Conférence regrette l'abus de la diakonia.. La Conférence recommande qu'assez vite...l'on invite Chrétiens et Musulmans à prendre part à une assemblée représentative des deux religions pour y considérer les méthodes propres à la Mission et à la Da^c^wah , et les règles particulières à chaque religion, et pour y chercher les modalités permettant à chaque religion d'exercer son appel missionnaire ou da^c^wah en accord avec sa propre foi".

La recommandation finale fut, bien entendu, un voeu très pieux, mais strictement inefficace. Lettre morte. Faut - il s'étonner ? ! On voit mal par ailleurs, et c'est le moins que l'on puisse dire, quel effet la Conférence pouvait avoir sur la conception d'une théologie musulmane de la da^c^wa et du dialogue, parallèle à la théologie chrétienne.

Un an après, la Conférence de Chambésy trouva un certain écho au Congrès Mondial pour Orienter (Tawjih) la Da^c^wah (Mission) et former les Du^c^at(Missionnaires)[70]. Ce congrès se tint à l'Université Islamique de Médine du 24 au 29 Safar 1397/12-17 Février 1977. Il groupa plus de deux cents participants venant de plus de soixante - dix pays, dont certains pays européens à fortes minorités musulmanes. Les recommandations du congrès tournent autour de cinq thèmes : Des méthodes de la da^c^wa islamique et de la façon de la faire évoluer (Fi majali manahij al - da^c^wat al islamiyya wa tatwiri ada iha) ; De la formation des missionnaires (Fi majali i^c^dad al - du^c^ât) ; Des moyens de l'information (Fi majali wasâ il al-i^c^lâm) ; Des propagandes et orientations contraires à l'Islam (Fi ma-

(70) On trouvera les recommandations de ce congrès dans : Ahmad ^c^Abd al - wahhâb, Haqiqat al - Tabshir Bayna l - Mâdî wa - l - Hâdir (La Réalité Missionnaire, Passé et Présent), éd. Maktabat Wahba, Le Caire, 1401 / 1981, 209 - 214. Trad. fr. de ces recommandations par Gérard Demeerseman, dans Etudes Arabes Dossiers, Al- Da^c^wa L-Islâmiyya, L'appel à l'Islam, PISAI, Rome, 1987-2,p. 59-69.

juges. Nous affirmons aussi qu'il est possible d'être non - agressif et missionnaire en même temps - telle est, en fait, la seule voie pour être vraiment missionnaire "[68].

Ainsi une théologie chrétienne cohérente, en matière de dialogue et de mission, intimement liés, a été élaborée au cours des dernières décennies.Un fait est certain : la mission n'est plus ce qu'elle était à la Conférence Missionnaire Mondiale d'Edinburgh en 1910.A un Nouvel Ordre Mondial, une nouvelle mission, épaulée par le dialogue.

Qu'en est - il en ce qui concerne l'Islam ? En Islam, au vide dialogique structurel, que nous avons signalé, et déploré, correspond le vide théologique. Tout est lié. Tout se tient. Il n'y a pas une théologie musulmane du dialogue. On peut tout juste signaler quelques tentatives sans lendemain, et quelques prises de position personnelles parmi les plus autorisées.

Dans le Centre Orthodoxe de Chambésy (près de Genève) se tint, du 26 au 30 Juin 1976, une Conférence sur le thème Mission Chrétienne et Da^cwa Islamique, organisée par la Commission de Mission et d'Evangélisation du Conseil Oecuménique des Eglises (Genève), en consultation avec la Fondation Islamique (Leicester, Angleterre), et le Centre pour l'Etude de l'Islam et les Relations Islamo - Chrétiennes (Selly Oak Colleges, Birmingham).Ont pris la parole à cette Conférence : l'évêque A.Rudvin (Norvège et Pakistan) ; le professeur Isma^cil R.Faruqui (Temple University, Philadelphie, USA) ; Dr.Lamin Sanneh (Chrétien, Université de Lagon, Ghana) ; et le professeur M. Rasjidi (musulman, Université de Jakarta, Indonésie).

Dans la Déclaration Finale de la Conférence [69], on lit : ".. La Conférence se proposait de promouvoir la compréhension mutuelle entre Musulmans et Chrétiens et de chercher les conditions d'un "modus vivendi "garantissant le bien spirituel de tous... chaque communauté religieuse devrait se voir reconnu le droit

---

(68) op. cit.. p. 15, avec référence au rapport de la conférence de San Antonio. Trad. de l'anglais. Souligné dans le texte.

(69) Publiée dans Islamochristiana, n° 3 (PISAI, Rome, 1977), p. 234 - 236. Compte rendu de la Conférence, Ibid. p. 232 - 234. Les Actes de la Conférence ont été publiés dans International Review of Mission (IRM), publication du Conseil Oecuménique des Eglises, Genève, vol. LXV, n° 260, Octobre 1976.

du néo - impérialisme chrétien, ou un colonialisme intellectuel... L'Islam est perçu aussi par les chrétiens comme foncièrement intolérant, violent, et menaçant.[65] - "Les musulmans ont également des objections contre le prosélytisme chrétien à l'intérieur de leur communauté. Bien que l'Islam en lui - même soit attaché à la daᶜwah (mission), les musulmans, traditionnellement, n'avaient pas tenté de persuader "Les Gens du Livre "d'embrasser l'Islam. Les chrétiens, pensant que cette activité missionnaire est partie intégrante de l'apostolat n'ont exclu personne de l'invitation à suivre le Christ. Cependant, un réexamen des tentatives chrétiennes de convertir les musulmans, révèle une longue histoire d'argumentations, de polémiques et de débats qui avaient donné peu de fruit[66].

- "L'un des objectifs principaux du dialogue est la recherche commune d'un modèle viable de société et de coopération pour bâtir une communauté réellement humaine qui puisse garantir l'égalité pour tous, sauvegarder les libertés religieuses et les particularités "[67]. - "Une autre cause de tension entre les chrétiens et les musulmans provient du fait que l'Islam et le Christianisme sont, les deux, des religions orientées vers la daᶜwah ou la mission... elles doivent tenter d'exercer leur mission, ou leur daᶜwah , par des voies qui respectent la liberté et la dignité des personnes, et maintiennent l'harmonie entre les communautés. Les musulmans souvent suspectent que les activités chrétiennes éducationnelles, médicales, et philanthropiques, couvrent l'objectif caché du prosélytisme. Mais la diakonia est une forme de témoignage qui a sa propre intégrité. En conséquence, les chrétiens sont constamment appelés à préserver cette intégrité, et à être vus comme engagés dans un service désintéréssé d'amour. "Notre ministère de témoignage parmi les gens de fois différentes présuppose notre présence avec eux, notre sensibilité à leurs plus profonds engagements de foi et à leurs expériences, notre volonté d'être leurs serviteurs par égard pour le Christ, notre affirmation de ce que Dieu a fait et est en train de faire parmi eux, et notre amour pour eux. Du fait que le mystère de Dieu dans le Christ dépasse notre entendement, et du fait que notre connaissance du pouvoir salvateur de Dieu est imparfaite, nous, chrétiens, nous sommes appelés à être des témoins vis-à-vis des autres, non leurs

---

(65) op. cit., p. 7. Trad. de l'anglais.
(66) op. cit., p. 11. Trad. de l'anglais.
(67) op. cit., p. 14. Trad. de l'anglais.

Chiangmai (Thaïlande, 1977) ; Vancouver (Canada, 1983) ; San Antonio (Texas, USA, 1989)(58). L'attitude des églises réformées fut ainsi arrêtée, "en étroite collaboration "(59) avec le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, après mûre réflexion, et de larges consultations auxquelles avaient participé d'éminents penseurs chrétiens. En 1979 le COE (WCC) publia une orientation(60) pour le dialogue. Mais c'est la conférence de San Antonio qui joua sur ce plan un rôle déterminant(61).

On y lit: "Le dialogue a sa place propre et son intégrité. Il n'est ni opposé, ni incompatible avec le témoignage et l'annonce . Nous n'atténuons en rien notre propre fidélité en nous engageant dans le dialogue. En fait, le dialogue avec des personnes de fois différentes est vicié lorsqu'il ne procède pas lui même d'un engagement de foi assumé et clairement exprimé... Dans le dialogue nous sommes invités à admettre, dans un esprit d'ouverture, la possibilité que Dieu, que nous connaissons en Jésus - Christ, puisse nous rencontrer aussi dans les vies de nos voisins de fois différentes "(62).

De son côté l'opuscule intitulé Ecumenical Considerations on Christian - Muslim Relations précise: "Le dialogue exige le respect de l'identité et de l'intégrité de l'autre "(63). "En fait, le dialogue doit nous permettre de mobiliser les ressources de chacune de nos différentes traditions religieuses, pour nous aider, face aux menaces de notre temps, à survivre ensemble, et à oeuvrer en commun en faveur de la paix, la justice, et la salubrité écologique "(64). - "Les musulmans ont exprimé leurs réticences à propos du dialogue, y voyant une forme déguisée

---

(58) Sur ces rencontres voir Charles A. Kimball, Striving together in the way of God, University Microfilms International (UMI), Ann Arbor (Michigan, USA), 1987, p. 32- 62. Voir aussi Kenneth Cracknell, The Theology of religion in the IMC and the WCC 1910 - 89, dans Current Dialogue, n° 19 (WCC, Genève, January 1991), p. 3 - 18.

(59) Ecumenical Considerations on Christian - Muslim Relations, WCC Publications, Genève, 1991, p. 3.

(60) Guidelines on Dialogue With People of Living Faiths, 4e éd. révisée, WCC Publications, Genève, 1990, 30 p.

(61) Voir The San Antonio Report. Your Will be Done : Mission in Christ 's Way. Actes de la Conférence sur la Mission Mondiale et l'Evangélisation, San Antonio, Texas, USA, Mai 1989, WCC Publications, Genève, 1990, 214 p.

(62) op . cit. , p. 32, paragraphe 28 ; cité d'après Ecumenical Considerations... p. 5. trad. de l'anglais.

(63) Ecumenical Considerations... p. 5. Trad. de l'anglais.

(64) op. cit .. p. 6. Trad. de l'anglais.

logue.i) Un esprit de polémique...j) L'intolérance..."[51] L'annonce faite par l'eglise sera donc progressive et patiente à la fois, épousant l'allure de ceux qui entendent le message, respectant leur liberté et même "leur lenteur de croire" (cf.En 79)".[52] "Obstacles extérieurs : a) certaines méthodes d'évangélisation utilisées jadis ...b)...certains craignent la disparition de leur propre religion...c) une conception différente des droits de l'homme...d)La persécution....e)...un climat d'intolérance. f)...La conversion est interdite par la loi... g)...Le danger d'indifférentisme, de relativisme, de syncrétisme..."[53] "L'Annonce est est un devoir sacré... lorsque pour des raisons politiques ou autres, l'annonce est pratiquement impossible, l'Eglise accomplit déjà sa mission évangélisatrice non seulement par sa présence et son témoignage, mais aussi par ses activités.... Le dialogue interreligieux et l'annonce, sans être sur le même plan, sont tous les deux des éléments authentiques de la mission évangélisatrice de l'Eglise. "[54] "En pratique, la manière de remplir la mission de l'Eglise dépend des circonstances particulières de chaque église locale, de chaque chrétien " [55]. "Quand l'Eglise... remplit sa tâche d'annoncer, elle a souvent besoin de le faire de manière progressive... Alors, quand les temps sont mûrs, la question décisive de Jésus peut être posée... Les Chrétiens doivent néanmoins toujours se rappeler que le dialogue... reste orienté vers l'annonce "[56]. "Que les croyants des autres religions aient un désir sincère de partager leur foi, cela va de soi et ne saurait surprendre. Tout dialogue implique la réciprocité et vise à bannir la peur et l'agressivité "[57].

La théologie du dialogue du Conseil Oecuménique des Eglises ne diffère guère de celle de l'Eglise Catholique. Nous l'exposerons très brièvement. Elle est l'aboutissement de multiples rencontres et consultations dont certaines avaient précédé la constitution du COE:Jerusalem (1928) ; Tambaram (Inde, près de Madras,1938) ; Davos (Suisse, 1955) ; Galyateto (Hongrie,1956) ; New Dehi (1961) ; Mexico (1963) ; Broumana (Liban , 1966) ; Kandy (Sri Lanka, 1967); Uppsala (Suède,1968); Cartigny (Suisse , 1969) ; Nairobi (Kenya, 1975) ;

---

(51)op. cit. , P. 283
(52) op. cit. , P. 292
(53) op. cit. , p. 294 - 295
(54) op. cit. , p. 296
(55) op. cit. , p. 297
(56) op. cit. , p. 299
(57) op. cit. , p. 300

lut"[39]. "Il ne doit y avoir ni capitulation ni irénisme, mais témoignage recip-roque..."[40] "L'Eglise et les missionnaires sont des promoteurs du développement grâce à leurs écoles, à leurs hôpitaux, à leurs imprimeries, à leurs universités, à leurs exploitations agricoles expérimentales"[41].

"Dialogue et Annonce, deux formes authentiques et nécessaires à la mission... Les deux activités sont reconnues comme étant des expressions authentiques de l'unique mission de l'Eglise envers tous les peuples et toutes les personnes"[42]. "Priorité de l'annonce... L'annonce a la priorité sur toute autre forme d'activité ecclésiale, tandis que le dialogue est l'un des éléments intégrants (DA 9)"[43]. "La mission ne restreint pas la liberté, mais elle la favorise. L'Eglise propose, elle n'impose rien:elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience"(RM39)"[44]. "Le dialogue, un élément qui fait partie intégrante de la mission"[45]. "L'annonce et le dialogue, chacun à sa place, sont considérés tous les deux comme des composantes et des formes authentiques de l'unique mission évangélisatrice de l"Eglise. Tous deux tendent à la communication de la vérité salvatrice"[46]. "L'Eglise accomplit sa mission d'évangélisation dans des activités variées.[47]" "Le terme d'annonce... une invitation à entrer par le baptême dans la communauté des croyants qu'est L'Eglise"[48]. "Les formes du dialogue...a) Le dialogue de la vie... b) Le dialogue des oeuvres...c) Le dialogue des échanges théologiques...d) Le dialogue de l'expérience religieuse"[49]."...La sincérité du dialogue interreligieux exige qu'on y entre avec l'intégralité de sa propre foi"[50]. " Obstacles au dialogue... a)Un enracinement insuffisant en sa propre foi ...g)...perçu comme un signe de faiblesse ou même comme une trahison de la foi.h)Le soupçon au sujet des motivations du partenaire dans le dia-

---

(39) op. cit. p.81
(40) op. cit. P. 82
(41) op. cit.. p. 85
(42)Card. Tomko, présentation à la presse (20.6.1991) du document Dialogue et Annonce, dans Bulletin n° 77 (1991) du CPDI, p. 256.
(43) Ibid. , p. 257. Souligné dans le texte.
(44) Ibid. , p. 258.
(45) Ibid. , p. 258. Souligné dans le texte.
(46) Dialogue et Annonce, dans Bulletin n° 77 (1991) du CPDI, p. 260
(47) op. cit. , p. 264
(48) op. cit. , p. 265
(49) op. cit. , p. 278 - 279. Souligné dans le texte
(50) op. cit. , P. 281

commode publication[29]. Selon l'expression de Maurice Borrmans, ces documents "définissent désormais l'attitude chrétienne, et plus particulièrement catholique, vis - à - vis de l'expérience religieuse des autres ".

Quelle est cette attitude? Nous nous limiterons au dialogue avec les religions non - chrétiennes, et, pour ce qui concerne l'Eglise Catholique, aux deux documents pontificaux les plus récents qui en traitent : La Mission du Christ Rédempteur (Redemptoris missio). Lettre Encyclique de Jean - Paul II([30]; et Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations, concernant le dialogue interreligieux, et l'Annonce de l'Evangile de Jésus - Christ[31] . Comme le fait remarquer Claude Geffré à propos de Redemptoris missio, ces deux textes constituent "une théologie renouvlée de la mission"[32].

Voici succintement, sous forme de quelques citations, cette théologie.

"La misssion du Christ Rédempteur, confiée à l'Eglise, est encore bien loin de son achèvement.... cette mission est encore à ses débuts"[33]. "Vous tous les peuples, ouvrez les portes au Christ"[34]. " Nul ne vient au Père que par Moi[35] "(Jn.14,6)."La première forme d'évangélisation est le témoignage"[36]. "Fondation d'Eglises Locales...La mission ad gentes a comme objectif de fonder des communautés chrétiennes, d'amener des Eglises à leur pleine maturité"[37]. "Le dialogue interreligieux fait partie dela mission évangélisatrice de l'Eglise"[38]. "Le dialogue doit être conduit et mis en oeuvre dans la conviction que l'Eglise est la voie ordinaire du Salut et qu'elle seule possède la plénitude des moyens du sa-

---

(29) L'ensemble des documents du magistère pontifical sur le dialogue interreligieux ont fait l'objet d'une très commode publication : Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (PCDI), Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963 - 1993), a cura di Francesco Gioia, Libreria Editrice Vaticana, 1994, 879 pp. Compte rendu, par M. Borrmans, dans . Islamochristiana n°20 (PISAI, Rome, 1994), p. 323 - 324.

(30) Ed. du Cerf, 3 e éd. , Paris 1992, avec Introduction de Claude Geffré, o.p. ; éd. italienne, sous le titre La Missione del Redentore... , Editrice Elle Di Ci - 10096 Leumann (Torino), 1991.

(31) Dans le Bulletin° 77 (1991) du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux.

(32) La mission du christ Rédempteur, introd. p. III

(33) op. cit. -p. 9

(34) op. cit. p. 12. Souligné dans le texte.

(35) op. cit. p. 16

(36) op. cit. p. 63

(37) op. cit. p. 71

(38) op. cit. p. 80

pour comprendre la suite.

La Mission est inscrite clairement et impérativement dans les textes du Christianisme. Le texte que l'on invoque le plus souvent, et par lequel s'achève l'Evangile selon Saint Matthieu (28 : 16-30), est le suivant :

"Quant aux onze disciples, ils se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous. Et quand ils le virent, ils se prosternèrent ; d'aucuns cependant doutèrent. Venant à eux, Jésus leur dit ces paroles : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au non du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde." [27].

Dans sa célèbre réunion d'Edinburg en 1910, la Conférence Mondiale Missionnaire préconisait une évangélisation ouverte, sans précaution oratoire ni état d'âme. C'était l'ère des certitudes trapues, triomphantes, et de la colonisation galopante. Toutes les théologies chrétiennes - et musulmanes aussi - étaient allègrement exclusivistes. Extra ecclesiam nulla salus. On peut dire la même chose de l'Islam en remplaçant l'Eglise par la Mosquée. Toutes les chappelles étaient pointues. Evangéliser, c'est sauver. Du reste seule les manières ont changé, le principe demeure, plus ou moins carré. La Tolérance, que nous glorifions cette année, n'était pas perçue comme une vertu. Dans les années 45, pour le Dictionnaire de Théologie Catholique, " La tolérance ne peut avoir pour objet un bien comme tel...; elle ne peut viser qu'un mal (réel ou soupçonné) que, pour un motif sérieux, on ne peut songer à empêcher "[28].

Ce n'est qu'avec le Nouvel Ordre Mondial, que nous avions situé dans les années 60, que les certitudes, et peut - être surtout les méthodes, avaient commencé à bouger, à être ébranlées. De toute évidence on ne pouvait plus continuer à évangéliser comme en 1910, avec la même philosophie, ou la même théologie. Vatican II (1962-1965) apporta une nouvelle théologie, une nouvelle approche des églises séparées, et des religions non - chrétiennes. Les documents relatifs au dialogo interreligioso, sont aujourd'hui disponibles dans une très

---

(27) Mat 28, 16 - 30 ; voir aussi :Mc 16, 15 - 18 ; L c 24,46-49 ; Jn 20, 21 -,23.

(28) Cité dans Benoît Lobet, Tolérance et Vérité, p. 10 - 11. Au sujet de la tolérence voir aussi M. Talbi, La Liberté religieuse, Droit de l'homme, ou vocation de l'homme ? Dans La Spiritualité, Une Exigence de notre Temps, actes de la IVe Rencontre Islamo - Chrétienne, éd. du CERES, Tunis 1988, p. 173 - 176.

mouvoir l'esprit de dialogue et de mutuelle compréhension entre personnes de différentes religions et convictions, car il n'est plus possible aujourd'hui d'ignorer "l'autre " et de vivre dans l'isolement "[24].

L'Instrumentalisation du Dialogue.

Louis Gardet, "l'hôte de l'Islam[25] ",un Chrétien exemplaire de sincérité et de sérénité dans la souffrance,et un grand islamologue, qui, comme son ami Louis Massignon, avait vécu le dialogue sur les cimes, écrivait dans son dernier livre : "Depuis Vatican II, la pensée et la théologie chrétiennes se veulent en " dialogue "avec les grandes aires religieuses non Chrétiennes.
Le "dialogue", ce "substitut d'un apostolat qui s'est soldé par un échec ", me disait un jour un ami musulman....Comme on comprend que promouvoir le dialogue ne suffise pas à vaincre la solide et dure méfiance que suscitèrent, en Asie ou en Afrique, au cours des siècles et spécialement au XIXe, les entrepises missionnaires chrétiennes! "[26]

L'Islam est une " religion politique" qui,depuis sa Nahda, sa Renaissance toute relative, ne cesse de se dépêtrer, sur fond de violence,de l'eau boueuse des idéologies du pouvoir, ou plutôt de s'y empêtrer chaque jour davantage.Il en est l'otage,et il est instrumentalisé par elles.Il en fut toujours ainsi.Il est,à notre connaissance,la seule religion qui a inscrit le politique dans sa ᶜaqîda, dans son credo. L'imàma (l'exercice de l'autorité)est au coeur du credo shiᶜite,et tous les autres credo musulmans ont dû,nolens volens,se positionner sur ce credo. Ce n'est pas la Mission qui l'intérresse, c'est le Pouvoir.

Le Christianisme est une " religion missionnaire" , ce qui ne signifie pas qu'il n'avait pas fleurté - et beaucoup même - avec le pouvoir, et qu'il n'avait pas soutenu ses formes les plus rigoureusement théocratiques. Mais aujourd'hui - et ce n'est pas par vertu - il s'est définitivement et radicalement dépêtré du pouvoir. Il lui reste la Mission.

Il faut tenir compte de ces deux caractéristiques,fondamentales et opposées,

---

(24) Encart de lancement de la revue, publiée par the Islamic Foundation, Leicester (Angleterre). Trad. de l'anglais.

(25) Décédé le 17. 7. 1986, voir M. Talbi, In memoriam, Louis Gardet : l'hôte de l'Islam, dans Islamochristiana, n° 12 (PISAI, Rome , 1986), p. 15 - 16.

(26) Louis Gardet, Regards Chrétiens sur l'Islam, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p.9.

dés à partir d'une perspective de foi. On lui doit déjà deux ouvrages publiés-d'autres sont en cours - Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran[21] et Foi et Justice. Un défi pour le Christianisme et l'Islam[22].

Le dialogue structuré dispose naturellement d'organes d'expression : Islamo-christiana est l'organe du Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI); et Current Dialogue, celui du Conseil Oecuménique des Eglises (COE). Office des Relations Interreligieuses. Ces deux revues n'ont pas leur pendant côté Islam, ce qui s'explique parfaitement par le vide structurel qui caractérise ce dernier en matière de dialogue .Islamochristiana est spécialisée dans le dialogue Islamo - Chrétien, et est, de très loin, la meilleure revue dans ce domaine, grâce en particulier, il faut le dire, aux efforts constants et inlassables, coûte que coûte, du Père Maurice Borrmans.Elle publie, depuis sa création en 1975 - son vingtième numéro (339 plus 39 pp.) date de 1994 - des articles de fond dus à des plumes chrétiennes et musulmanes, en français, en anglais et éventuellement en arabe, et une somme d'informations introuvables nulle part ailleurs. Current Dialogue, crée en 1981 - le numéro 27 est daté de Décembre 1994 (54 pp.) - s'intéresse plutôt au dialogue interreligieux d'une façon très générale, et reflète surtout les débats en cours en milieu chrétien, essentiellement protestant.

En dehors de ces deux organes spécialisés.et rattachés à des organismes officiels, d'autres revues occidentales s'intéressent au dialogue interreligieux. Citons, à titre d'exemple, côté Français les mensuels suivants : L'Actualité Religieuse, dont le n°131 est daté du 15 Mars 1995 ; Nouvelle Cité (n°375, Février 1995) ; et Panorama (n°290 Mars 1994).

Côté Islam signalons The Muslim World Book Review [23] qui, de temps à autre, publie des comptes rendus des actes de colloques interreligieux, essentiellement islamo-chrétiens.et surtout la nouvelle revue Encounters, dont la parution (n°1 Mars 1995)comble un vide, et qui se fixe comme objectifs: "de pro-

---

(21) Ed. Le Centurion, Paris 1987 : trad. anglaise sous le titre The Challenge of the Scriptures , éd. Orbis Books, Maryknoll, New york. Compte rendu dans Islamochristiana, n° 13 (PISAI. rome 1987), p.268

(22) Ed. Le Centurion, Paris, 1993. Compte rendu dans Islamochristiana, n19 (PISAI, Rome, 1993), p. 356 - 359

(23) Revue publiée par The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, Leicester (Angleterre). La même fondation publie aussi un bulletin mensuel de quelques pages consacré aux relations islamo-chrétiennes : Focus. On christian-Muslim Relations.

l'occasion pour renouveler notre appel, afin que l'Islam se dote enfin des Institutions du dialogue, aux deux niveaux des structures et de la formation des spécialistes. L'effort financier, à l'échelle de l'Islam, n'est pas ruineux, et les possibilités humaines, potentiellement, existent.L'Islam se trompe lourdement s'il pense pouvoir résoudre ses problèmes, internes et externes, par les restrictions imposées à la pensée, et le tout - répressif. Son salut est dans la rénovation de sa pensée, rénovation qui ne peut se faire qu'en contact,et en dialogue,avec toutes les religions du monde.

Il nous faut maintenant, en dehors de toute exhaustivité, naturellement impossible, signaler quelques associations mixtes plus ou moins actives,ou même éphémères, mais ayant toujours valeur d'exemples d'une saine et fructueuse collaboration.Je citerai d'abord l'Association parisienne de la Fraternité d'Abraham dont les statuts, dans leur article premier, stipulent qu'elle " a pour but de réunir tous ceux qui, à des titres divers, sont attachés aux valeurs spirituelles, morales et culturelles issues de la tradition d'Abraham et qui sont résolus à s'efforcer sincèrement d'approfondir la compréhension mutuelle ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble pour tous les hommes la justice sociale et les valeurs morales, la paix et la liberté ". Dans la discrétion et la continuité, l'Association, qui groupe des juifs, des chrétiens et des musulmans, poursuit inlassablement, dans un authentique esprit d'écoute et de témoignage, la réalisation du but qui a motivé sa création. Elle organise des rencontres, des conférences, des manifestations communes, et publie un bulletin trimestriel, dont le numéro 86 est daté d'Avril 1995 .L'Association des Ecrivains Croyants d'Expression Française (AECEF) est également parisienne, et groupe, elle aussi, des adhérents juifs, chrétiens et musulmans. Elle doit sa fondation à Olivier Clément qui en assura la présidence jusqu'à 1994. Elle organise particulièrement chaque année un colloque judéo - islamo-chrétien. Le groupe de Recherches Islamo-Chrétien[20] (GRIC), qui a pour président le Professeur Saad Ghrab et pour secrétaire Général le père Robert Caspar, est de nature originale et différente. Né en 1977, à l'initiative d'un petit nombre d'amis chrétiens et musulmans qui avaient eu l'occasion de se rencontrer et de sympathiser au cours d'un certain nombre de colloques, il s'articule essentiellement sur la France, la Belgique et le Maghreb, et se propose de mener des recherches communes sur des sujets qui relèvent de la foi,ou qui peuvent être abor-

---

(20) Sur la constitution du GRIC et son orientation, voir Islamochristiana,n°4 (PISAI, Rome, 1978),p.75, 186.

structure équivalente à celle du Vatican ou du Conseil Oecuménique des Eglises"[16].J'ajoutai "qu'il est urgent de pallier ces insuffisances qui, si elles se prolongeaient, risquent d'avoir des conséquences sérieuses internes et externes [17]". Le Ier Avril 1988, dans al - Sabàh, nous avons de nouveau reposé la question, cette fois dans le cadre Tunisien, dans un article intitulé : L'Enseignement Religieux dans le Monde de la Science et du Pluralisme[18]. Nous souhaitions , sans trop d'illusions, que l'Université Théologique de Tunis, al - Zaytùna, où se profilaient des véllèités de modernisation, créât en son sein un Département d'Enseignement des Religions Non-Musulmanes et un Centre d'Etudes et de Recherches Religieuses.Que le souhait se révélât vain, cela ne fut pas pour nous une surprise.Mais cela ne nous empêcha pas non plus de revenir, avec obstination, sur la question dans une interview parue dans al - Sabàh du 17 Décembre 1991(p.8).Enfin, dans un quotidien Saoudien[19], nous avons encore une fois, avec un entêtement sans illusions, du moins dans l'immédiat, plaidé la cause de la création des institutions d'enseignement des religions non-musulmanes, du dialogue interreligieux, et de la formation des spécialistes musulmans en la matière.

Seuls l'entêtement et l'obstination peuvent en effet,un jour que nous espérons pas trop lointain,vaincre les pesanteurs et les réticences, et frayer enfin le chemin de l'ouverture. Car il est impensable et suicidaire que l'Islam, à l'heure du pluralisme et des autoroutes de l'information,se recroqueville en permanence, indéfiniment, dans sa " hautaine " ignorance, c'est-à - dire en fait dans ses complexes et son impuissance. L'ignorance ne le préserve pas. Elle l'expose. En investissant, dans ses structures supranationales existantes, exclusivement dans le tout - politique des chicanes, avec quelques miettes dans le culturel, il se trompe gravement de priorité.

Comme à l'accoutumée, en cette année de la Tolérence, et dans ce cadre de Carthage, symbole millénaire de civilisation et d'ouverture, nous saisissons donc

---

(16) M. Talbi, Le Dialogue et la Paix, dans les Atti del Convegno : Il Dialogo come Fondamento Universale della Pace (Rome, 2-4 Juillet 1986), p.55

(17) Ibidem,p.56

(18) Al-Ta^clim al-Dini fi ^cAlam al - ^cIlmi wa-l-ta^caddudiyya (dans al -Sabàh,quotidien de Tunis,du 1.4.1988,p.4.

(19) Al-Jazira, du Jeudi 26 Rajab 1412 (30.1.1992), n° 7063, p. 7 et 18.

meubler. Est - ce le cercle vicieux, un cercle dont en fait on s'accommode fort bien ? Tout ce qui bouge dérange, surtout l'esprit. Il y a une logique immanente de l'Islam actuel, passéiste jusqu'aux moelles, qu'il ne faut jamais perdre de vue pour saisir les pesanteurs en tous genres qui l'accablent et le paralysent. Asservi par des siècles de despotisme et d'instrumentalisation politique, soumis à toutes sortes de censures, pire encore, à l'auto- censure, la plus avilissante pour la dignité humaine, et la plus mortelle pour l'esprit, en butte aux violences de toute nature, il a du mal à entrer dans l'aventure du dialogue interreligieux,parce qu'il n'est pas préparé,sur aucun plan,organisationnel ou intellectuel, pour cette aventure. Faut-il accepter cette situation comme une fatalité imparable ? Se parer de refus ? Pour une religion comme l'Islam, avec son poids historique et civilisationnel, il n'y a pas de fatalité.Or, depuis notre texte Islam et Dialogue [14], paru il y a plus de vingt ans, où nous déplorions le déséquilibre aux dépens de l'Islam, au niveau des institutions et des hommes, la situation ne s'est guère améliorée.

Le vide qui se perpétue, vide structurel, intellectuel et consécutivement doctrinal, nous a poussé à prendre certaines initiatives personnelles demeurées - nous nous y attendions - sans écho. Il y a une dizaine d'années, presque jour pour jour, le 12 Mai 1985, nous avions adressé au Pakistanais Syed Sharifuddin Pirzada qui, en décembre 1984, avait remplacé le tunisien Habib Chatti comme Secrétaire Général de l'OCI, une longue lettre où nous sollicitions la création, au sein de cet organisme qui nous paraissait, et nous paraît toujours le plus adéquat en la matière, d'un Département des Religions Non - Musulmanes, qui aurait pour tâche la fondation d'un institut moderne pour former les spécialistes musulmans dans les religions non - musulmanes, et être en même temps l'interlocuteur qualifié et valable des organisations supranationales, - essentiellement chrétiennes - qui avaient inscrit le dialogue interreligieux à leur programme. Cette lettre, envoyée sous pli recommandé,et publiée en même temps dans al - Sadà[15], est restée naturellement sans réponse.L'OCI avait, et a toujours, mieux à faire! A Rome, en 1986,au cours d'un colloque qui avait pour thème "Le Dialogue Fondement Universel de la Paix ", je soulignai les difficultés structurelles de l'Islam,un Islam qui ne dispose, "et n'a jamais disposé au cours de son histoire, d'une

(14) M. Taibi. Islam et Dialogue. Réflexions sur un thème d'actualité. Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, 1972.

(15) Voir al-Sadà (hebdomadaire tunisien publié par Dàr al-Sabàh) aujourd'hui disparu, du dimanche 12 Mai 1985, P.26.

dernier[11] eut lieu à Amman entre le 18 et le 20 Janvier 1994. Grâce à l'engagement du prince héritier jordanien , vit le jour, à Amman, le premier organisme musulman entièrement et clairement consacré au dialogue interreligieux : le Royal Institute for Inter - Faith Studies.Sa direction fut confiée à kamal Salibi, l'auteur de The Bible came From Arabia[12]. Nous souhaitons à cette institution, dont la première publication est un ouvrage de Hasan Bin Talal, Christianity in The Arab World[13], beaucoup de succès, et surtout longue vie, mais il est encore trop tôt pour dire quel sera son avenir. Le dernier exemple, qui se révéla éphémère, est celui de l'association libyenne de l'Appel Islamique, qui, elle aussi, avait organisé en collaboration avec le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, un certain nombre de colloques.

Bref, la conclusion que l'on tire des exemples que nous venons de mentionner, est que l'Islam ne s'engage pas, jusqu'à aujourd'hui, dans le dialogue interreligieux à travers des institutions adéquates, parfaitement structurées, et animées par des spécialistes qualifiés et crédibles. Les engagements sont le plus souvent individuels, à l'invitation d'organismes non - musulmans, même lorsque les participants sont d'authentiques et prestigieux ulémas, tels les tunisiens Habib Belkhodja et Mokhtar Sellami.

Aucune des organisations islamiques supranationales n'a senti le besoin de créer en son sein un département spécialisé dans le dialogue interreligieux.De même pour les universités des pays musulmans. Dans aucune de ces universités n'existe un département d'études et de recherches consacré aux religions non-musulmanes susceptible de former des savants authentiques, comparables en tous points aux innombrables savants occidentaux en la matière. Or, pour dialoguer avec l'autre,il faut d'abord le connaître. Pour mettre en place les structures - si tant est qu'on désire les mettre, ce qui est loin d'être certain -il faut pouvoir les

---

(11) Compte rendu dans Islamochristiana.n°20(PISA,Rome 1994),p.323.Les actes du colloque,Nationalism today:Problems and challenges, ont été publiés à Rome,Scuola Tipografica S.PioX.1994.Compte rendu du colloque précédent(24-26 Juin 1992.à Rome ,Ibid.,p.322)

(12) Ed. Pan Books, London 1987 (la première éd. est de 1985) . Kamal Salibi est libanais, né à Beyrouth1929, professeur d'histoire à l'American University of Beirut.On lui doit aussi : Khafayā al Tawrāt Wa Asrār sha^{c}b Isrā il, éd.Dār al-Sāqi.3é éd..Beyrouth 1994

(13) Compte rendu dans Islamochristiana.n°20(PISAI, Rome 1994),p.307-308

prit part Rashîd Ridà - n'aboutit pas à des résultats concrets. Ce n'est qu'en 1951 que la Conférence prit forme, et fixa son siège à Karachi. En Mars 1980 elle tint sa huitième réunion à Nicosie (Chypre). Aucun de ses objectifs ambitieux ne fut réalisé.

En fait elle est éclipsée par la Ligue du Monde Musulman - (Muslim World League = MWL, Ràbitat al - ᶜAlam al - Islàmi), créée à la Mekke en 1962, où elle a son siège. Soutenue financièrement par l'Arabie Saoudite, la Ligue a des bureaux dans de nombreux pays, y compris en Europe, et parmi ses nombreux rouages elle compte : une Direction de la lutte contre la christianisation et contre les principes destructeurs (Idàrat Mukàfahat al - tanassur wa l- mabàdî al- haddàma), et une Direction des missionnaires et des délégués (Idàrat al - duᶜ at wa l - mubtaᶜathîn).

Enfin, l'Organisation de la Conférence Islamique (Organization Of the Islamic Conference = OIC, Munazzamat al - Muᶜtamar al - Islàmì), créée à Rabat en 1969, à la suite de l'émotion soulevée par l'incendie de la Mosquée al-Aqsà (21. Août 1969) à Jérusalem. Son siège est à Djeddah. Parmi ses nombreux rouages, signalons le Centre Mondial pour la Formation et l'Enseignement Islamique (al -Markaz al - ᶜAlami li -Tadrib wa-l-Taᶜlim al-Islami). Lui est rattachée, pendant de l'Alecso , l'Isesco , l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture (al - Munazzamat al- Islàmiyya li - l -Tarbiyya wa - l- ᶜ Ulùm wa - l -Thaqàfa), qui est entrée en Fonction en Mai 1982, et dont le siège est à Rabat.

Ajoutons à cette liste le Conseil Mondial de l'Appel Islamique (al - Majlis al - ᶜ Alami li-l- Daᶜwa al - Islàmiyya), d'obédience libyenne, créé à Tripoli en Août 1982, et qui, aujourd'hui, a cessé toute activité .

Reste les initiatives ponctuelles, sans structuration ad-hoc permanente, ni, consécutivement, doctrine cohérente, mûrement réfléchie et élaborée. Quelques exemples suffisent. Le Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales (CERES) de Tunis, organisa, avec l'appui de la Fondation Allemande Konrad Adenauer, et grâce aux convictions personnelles de son ancien directeur A. Bouhdiba, de 1974 à 1991, cinq colloques islamo-chrétiens dont les actes ont tous été publiés. Depuis, cette activité cessa. En Jordanie, l'Académie Royale (Al - Albait) organisa aussi, en particulier en collaboration avec le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, et sous l'impulsion personnelle du Prince héritier, Hassan Bin Talal, un certain nombre de colloques islamo-chrétiens. Le

et en hébreu. Au VIIIe / XIVe siècle, Ibn Khaldun, dont le génie est pourtant incontestable,écrivait: "Il faut donc se tenir à l'écart des sciences relatives aux religions antérieures à l'Islam et il est interdit d'en discuter. "[9] Ibn Khaldun, en cela seulement, fut écouté, ou plutôt il était l'interprète d'une mentalité qui avait prévalu jusqu'à nos jours. "Peu de musulmans, écrit Maryam Jameelah[10], ont réellement une connaissance profonde de l'Occident. Combien de musulmans, par exemple, maîtrisent - ils le grec ou le latin, et combien sont - ils intellectuellement équipés pour étudier le Judaïsme et le Christianisme aussi bien que les idéologies laïques à partir d'un point de vue musulman ? Alors que des générations d'orientalistes occidentaux avaient étudié l'Islam conformément à leurs besoins et à leurs buts, n'est - il pas essentiel que quelques ulémas deviennent des occidentalistes ? "

Tout est là. Le vide islamique en matière de dialogue interreligieux est un vide cumulé : structurel et intellectuel. Les organisations supranationales politiques, culturelles, voire religieuses ne manquent pas cependant . Ni les universités, bien entendu. Ni les moyens financiers non plus. Tout abonde plutôt. C'est la volonté qui manque. Nous nous limiterons à signaler quelques organisations parmi les plus importantes.

D'abord la Ligue des Etats Arabes (Jàmi^cat al Duwal al - ^cArabiyya), dont la Charte avait été signée au Caire le 22 Mars 1945, qui avait soulevé tant d'espoirs, qui dispose de multiples rouages, aussi inefficaces les uns que les autres, et qui vient de commémorer dans la morosité, sur fond de Guerre du Golfe, son cinquantième anniversaire.

A la Ligue des Etats Arabes, se rattache l'Alecso, une sorte d'Unesco arabe (al - Munazzamat al-^cArabiyya-Li -Tarbiyya wa-I-Thaqafa wa-I-^cUlùm), décidée en 1964, et entrée en fonction le 25 juillet 1970. Son siège actuel est à Tunis.

Qui connaît la Conférence Islamique Mondiale (World Muslim Conference = WMC, Mu tamar al - ^cAlam al - Islami) dont la naissance fut laborieuse pour suppléer au vide laissé par l'abolition du Califat (1924), et qui prit pour devise : "les Croyants sont vraiment des frères (Innama al-Mu minuna ikhwatun, Coran, 49 : 10). La conférence de La Mekke, durant le pèlerinage de 1926 - à laquelle

---

(9) Muqaddima. éd. Dar Sha^cb, Le Caire s. d. P. 401 : trad. Vincent Monteil, sous le titre Discours sur Histoire Universelle, Beyrouth,1968, II, 900

(10) Compte rendu de l'ouvrage de Seyyed Hossein Nasr, A Young Muslim's Guide to the Modern World, Kazi Publications Inc., Chicago, 1993, dans The Muslim World Book Review, The Islamic foundation, Leicester (Angleterre), Vol. 14 n° 4 (1994), p. 16 (trad. de l'anglais).

thème "Les Chrétiens en Dialogue avec les autres Formes de Foi", avec la participation du Secretariatus Pro Non - Christianis du Vatican; et en 1968, quatrième assemblée du COE à Uppsala[7], (Suède). L'organisme du COE (WCC) chargé du dialogue prit à partir de 1993, le non de " Office Des Relations Interreligieuses " (Office On Inter - Religious Relations).

A ces deux Grands Organismes que nous venons de mentionner, on peut ajouter, en Occident, un grand nombre d'instituts et de centres, rattachés à des universités ou indépendants, spécialisés dans les sciences et les théologies des religions, et par là même intéressés au dialogue. Signalons, à titre d'exemple : The Centre For the Study Of Islam and Christian Muslim Relations, créé en 1979, Selly Oak Colleges, Birmingham (Angleterre) ; Le Centre d'Etudes des Religions du Livre, laboratoire de l'Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, Paris ; l'Institut de sciences et théologies des religions de Marseille, créé en octobre 1992 (publie, deux fois par an, une revue : Chemins de dialogue) ; le Centre Evangélique de Dialogue Islamo - Chrétien, dirigé par le Pasteur Georges Tartar (77380 Combs la ville, France) ; etc...

Face aux structures chrétiennes, grandes et petites, côté Islam, pratiquement le vide. "Religion politique ", de tout temps instrumentalisée par le pouvoir en place à ses propres fins, l'Islam se désintéresse en fait du dialogue interreligieux auquel il ne consent, sans structures permanentes, que d'une façon épisodique et morose. "Les musulmans, note Hans Küng[8], ne sont pas encore tellement d'humeur à dialoguer ". Les institutions politiques musulmanes n'offrent aucun espace structurel au dialogue interreligieux. De même pour les institutions universitaires. Une exception toute récente, dont il sera question plus loin, est due aux convictions personnelles d'un prince héritier.

L'Islam actuel - je ne dirai pas moderne - se situe bien loin derrière les audaces de ses pionniers, derrière Shahrastânî (479 - 585 / 1086 - 1153) l'auteur des Milal, et Ibn Hazm (384-456 / 994-1064) l'auteur des Fisal. Ibn Rushd (Averroes, 520 - 595 / 1126 - 1198) fut le dernier philosophe musulman ouvert sur les cultures non - musulmanes. Signe des temps, ses oeuvres qui exercèrent une grande influence sur la renaissance en Occident, nous parvinrent surtout en latin

---

(7) Voir Gérard Vallée, Mouvement Oecuménique et Religions non chrétiennes. Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram, à upsala(1938 - 1968), éd. Bellarmin, Montreal, 1975.

(8) Le Christianisme et les religions du monde, Islam, Hindouisme, Bouddhisme, éd. du Seuil, Paris 1986, p. 145 (traduit de l'allemand).

qui s'inscrit dans les coordonnées que nous avions esquissées, est clair et éloquent. Seul le Christianisme dispose des structures organiques officielles, permanentes et efficaces du dialogue interreligieux, parce que seul le Christianisme, de tout temps " Religion Misssionnaire" et Apostolique, a la ferme volonté de dialoguer, et a les moyens matériels, et surtout intellectuels, de traduire sa volonté, d'une façon structurée, en actes. S'adaptant au Nouvel Ordre Mondial né de la décolonisation dans les années 60, le Vatican, qui entre temps avait repensé sa doctrine, se dota d'un Secretariatus Pro Non - Christianis dont la présidence fut confiée, entre 1964 et 1970, au Cardinal Marella, assisté d'un secrétaire, d'un sous - secrétaire, et d'une assemblée d'une vingtaine d'évêques qui fixait la politique générale à suivre. Aujourd'hui le Secretariatus Pro Non-Christianis a cédé la place au Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux présidé par le Cardinal Arinze, et développe son activité en étroite collaboration avec la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples , dont le Préfet est le Cardinal Tomko. Le document intitulé "Dialogue et Annonce" - on y reviendra - " est le résultat d'un travail entrepris en commun "[6]

Le Conseil Oecuménique des Eglises (The World Council of Churches = WCC), dont le siège est à Genève, prit officiellement naissance à Amsterdam au cours de l'assemblée constitutive de 1948. Dans cet aboutissement, qui prit environ une trentaine d'années de préparation, le Conseil Missionnaire International (The International Missionary Council =IMC) prit une part très active.

En 1961, le IMC fusionna d'ailleurs finalement avec le WCC. Il fallut attendre plus d'une vingtaine d'années avant que le COE (WCC) ne créât en son sein, au cours de l'assemblée qui se tint à Addis Ababa en Janvier 1971, la " Sous- Section pour le Dialogue avec les Hommes de Fois et d'Idéologies Vivantes "(The Sub - Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies : abr. DFI.). Plusieurs réunions, avec la collaboration du Département de l'Evangélisation et du Département des études Missionnaires , avaient précédé et préparé cette création : réunion du comité central du COE à Galyateto (Hongrie) en 1956; réunion de la Division Mission et Evangélisation à Mexico en 1963; au milieu de juin 1966 réunion de Broumana (Liban) consacrée à la "Rencontre Christianisme - Islam"; en 1967, réunion de kandy (Sri Lanka) sur le

(6) Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le Dialogue Interreligieux et l'Annonce de l'Evangile de Jésus-Christ. Bulletin n° 77 (1991) du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (CPDI), p. 251.

Nasser échappe de justesse à un attentat. A partir de ce moment le bras de fer avec l'intégrisme musulman ne cesse de se durcir. Sayyid Qutb[3], un professeur de littérature, devenu le plus important théoricien du fondamentalisme musulman contemporain, gravement torturé, est pendu en 1966.Depuis, le mouvement ne cesse de se radicaliser. La violence se poursuit, et une telle ambiance ne favorise évidemment pas la réflexion libre et sereine, indispensable pour toute rénovation de la pensée. Le déphasage est net entre le Christianisme et l'Islam.

Le démarrage du Dialogue islamo- chrétien[4], qu'on peut situer à partir de 1964 - date de la clôture de Vatican II- va se ressentir de ce déphasage, et la Guerre du Golfe n'arrangea pas les choses. "Les musulmans, écrit Norman Daniel [5] ,se libéreront peut-être de l'idée de menace de l'Occident, mais la guerre d'Iraq aura sans doute pour effet de repousser ce moment à une date ultérieure". Il faut avoir en mémoire tous ces faits pour saisir les enjeux, les chances et les difficultés du dialogue interreligieux en général, et du dialogue islamo - chrétien en particulier.

La Structuration du Dialogue :

Nous ne pouvons prétendre à l'exhaustivité.Mais le constat d'ensemble ,

(3) Sur lui voir : Olivier Carré, Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, éd. du Cerf, Paris 1984. L'ouvrage de Bruno Etienne, L'Islamisme radical (Hachette, Paris 1987), selon O. Carré, "comme ses autres articles et livres, fourmille d'erreurs graves de compréhension des termes arabes utilisés et cités" (O. Carré, L'Islam Laïque, Armand Colin, Paris 1993, p. 155, note 10).

(4) Bien entendu, entre l'Islam et le Christianisme, qui se partagent une histoire commune, il y avait toujours eu dialogue, même lorsque ce dialogue est polémique, ou un dialogue de sourd, voire de déformation. On consultera à ce propos l'excellente bibliographie publiée par Islamo Christiana, du numéro 2 (1976) au numéro 10 (1984). Pour une vue d'ensemble on consultera Norman Daniel (m. 10. 2. 1993), Islam and the west, the Making of an Image, Edinburgh University Press, 1960, 1962, 1966, 1980 : trad. fr. , revue et augmentée par l'auteur, sous le titre, Islam et Occident, éd.du cerf, Paris 1993. voir aussi Alain Brissaud, Islam et Chrétienté. Treize siècles de cohabitation, éd. Robert Laffont, Paris 1991, 334 p. , où l'auteur qualifie L'Islam de "religion politique", et le Christianisme de "religion missionnaire" ; Le Fait Religieux, encyclopédie des grandes religions, sous la direction de Jean Delumeau, éd. Fayard, Paris 1993, 792 p. ; Meeting in Faith : Twenty years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches, composition de Stuart E. Brown, Genève 1989, 181 p. ; sur les dialogues organisés depuis 30 ans, voir Studia missionalia, Rome 1994 ; Ekkehard Rudolph, Dialogues islamo-chrétiens (1950 -1993), Université de Lausanne, Cahiers du Département Interfacultaire d'Histoire et de Sciences des Religions,n° 1, décembre 1993, 84 p. (sous le titre français, le texte est en allemand) ; voir aussi : Islam and Christian Muslim Relations (ICMR), revue publiée par Selly Oak Colleges à partir de Juin 1990, birmingham.

(5) Islam et occident, éd. du Cerf, Paris 1993, p.395.

cidera les causes réelles de cette guerre, et ses enjeux, au-delà des prétextes, et de la sottise de ceux qui s'étaient laissés avoir. Mais un fait peut déjà être tenu pour certain . D'une façon brutale, la Guerre du Golfe vint fixer pour le Nouvel Ordre Mondial, fragilement issu de la décolonisation, les limites à ne pas dépasser. Plutôt que de le faire naître, elle lui assena un bon coup d'arrêt . Interdiction de toucher aux sous des Grands, interdiction d'accéder au Club des pays scientifiquement et technologiquement avancés, le tout évidemment maquillé de bonnes intentions, enrobé de bonnes paroles, et enveloppé de principes de très haute moralité démocratique. Depuis le loup de la fable de La Fontaine (1621-1695), dont nous commémorons en cette année, déclarée par l'ONU celle de la Tolérance, le troisième centenaire de sa mort, nous savons que la raison du plus fort est toujours la meilleure. Ainsi va le monde de toujours...et du Nouvel Ordre Mondial, qui ne fait pas exception.

C'est dans ce cadre des années 60, que nous venons d'évoquer, qu'il faut placer le démarrage du dialogue interreligieux. Ces années marquèrent en effet, sur le plan religieux, un autre tournant, un autre Nouvel Ordre Mondial. Eu égard au nouveau contexte, sous la pression grandissante des intellectuels - Maurice Blondel (1861-1949), Teilhard de Chardin (1881- 1955), Jacques Maritain, etc...- devant les nouvelles frontières issues de la décolonisation, et désormais somme toute moins perméables, les églises étaient toutes acculées à se repenser, et à repenser leurs stratégies. Vatican II (1962-1965) en particulier,rompant radicalement avec le Syllabus des Erreurs de 1864 publié par Pie IX, élabora une nouvelle théologie des religions non chrétiennes. Ses audaces furent telles que Raimon Panikar jugea sa doctrine" à l'évidence hérétique au regard de celle du Concile de Constantinople"[2]. On sait les résistances qu'elle suscita de la part des intégristes chrétiens, dont la figure emblématique fut celle de Monseigneur Lefebvre, excommunié en 1988.

Les mêmes années virent aussi au sein de l'Islam des transformations profondes. Contrairement à ce qui se passait dans le Christianisme, on assista à une crispation grandissante de l'Islam. Un instituteur égyptien-comme le théoricien algérien du FIS Ali Belhadj- Hasan Al-Bannâ (1906-1949), fonda en 1929 le mouvement des Frères Musulmans. Il mourut assassiné, par la police, dit-on. C'est surtout après sa mort que le mouvement se radicalise. En 1954, le Président

(2) Interview publiée par L'Actualité Religieuse, n° 131 (Paris, 15 Mars 1995), p. 46.

Dialogue interreligieux ou conflireligieux pour un Dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence

"Pas de paix entre les nations, sans paix entre les religions ; pas de paix entre les religions, sans dialogue entre les religions
(Hans küng)

Par le Prof.Talbi Mohamed.

Dans ce cadre de Bayt al-Hikma - de la Maison de la Sagesse- qui, pour nous musulmans, évoque l'un des moments les plus glorieux de notre civilisation qui, à l'époque d'al - Ma'mûn (198-218/813-833) et à son initiative, s'ouvrit, dans un esprit de tolérance et de liberté sans précédent, sur toutes les civilisations et toutes les religions ; dans ce cadre de l'Unesco, de l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture ; en cette année placée par l'ONU sous le signe de laTolérance ; après une trentaine d'années de dialogue interreligieux, il convient de s'octroyer un instant de réflexion, et de faire le point . Tel est le sens de cette communication.

Le Démarrage du Dialogue.

Sur le plan politique le Nouvel Ordre Mondial, qui devait se révéler, pour le Tiers Monde " mal parti", selon la célèbre expression de l'agronome René Dumont[1], largement décevant, avait démarré dans les années 60, avec l'aboutissement du processus de décolonisation. La Guerre du Golfe (1990 / 1991) qui avait mobilisé l'Occident et son Empire contre l'Irak, agresseur, le Nord contre le Sud, ne l'avait pas initié, n'en déplaise au Président Bush. Un jour l'histoire élu-

(1) Auteur du célèbre ouvrage qui s'est révélé prophétique : L'Afrique noire est mal partie.

historiadores modernos, que veían en él una tendencia discriminatoria ya que convertía a algunos ciudadanos en ciudadanos de segundo grado, es en sí un estatuto avanzado con respecto a su tiempo, puesto que en aquel entonces la verdad era única y nadie podía contestarla.

Aquella crítica empezó de manera clarividente en el siglo de las luces, se confirmó con las distintas declaraciones de los derechos humanos y se consolidó en la segunda mitad de nuestro siglo. En efecto, se admite hoy que todos los ciudadanos son iguales en hecho de deberes y derechos, sea cual fuere su raza o su religión. Además el concepto de tolerancia implica el derecho de las minorías a la expesión cultural, social, política y religiosa, aunque esta postura necesita en varias regiones del mundo esfuerzos cada vez más intensos.

Hoy día, las sociedades son evaluadas teniendo en cuenta el grado de tolerancia y de respeto que la mayoría demuestra para con la minoría ... La sociedad musulmana, era más tolerante en sus épocas de apogeo que en sus épocas de decadencia. Porque la tolerancia es en sí una expresión de fuerza y no de debilidad ; es una lucha contínua que ha trascendido en el caso de ciertos intelectuales el estado de indiferencia par llegar al respeto auténtico del criterio ajeno y a la convicción de que ello conduce a todos a acercarse a la verdad.

Por esta razón, algunos intelectuales piensan en la actualidad que ya hemos superado el nivel puramente individual de tolerancia ética o religiosa y que es preciso consolidarla en un ámbito más amplio. En efecto, la verdadera tolerancia sólo puede florecer en un entorno propicio, es decir en un régimen político que crea en el pluralismo y el respeto de la opinión contraria y estribe en una sociedad civil dotada con sistemas eficaces para contrarrestar los desvíos ... Sin embargo, este principio de tolerancia tal camo forjado por lo logros de la modernidad y de los derechos humanos, se está enfrentando con amenazas enormes a causa de la agravación de los fenómenos de violencia y de fanatismo debidos sea a una utilización abominable del islam político, sea a algún sentimiento de superioridad étnica y racial.

La proclamación del año 1995 "Año Internacional de la Tolerancia" quizás sea al mismo tiempo un reconocimiento de que la Intolerancia está llevando costa arriba y una toma de conciencia de que ya es tiempo de combatir sus distintas facetas.

Dr.Saâd Ghrab
(Bayt-Al-Hikma)
Tunis

De la tolerancia

La Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el año, 1995 "Año Internacional de la Tolerancia' y encargó a la UNESCO de celebrar por doquier en el mundo actividades y eventos con el fin de difundir y consolidar dicho valor.

Pero cabe reconocer que la definición del concepto de tolerancia en su senticlo más trascendental, es decir tal como lo entendemos hoy en día, es un concepto moderno. Será erróneo, por consiguiente, buscar en nuestro patrimonio cultural antiguo sus distintas dimensiones.

Ello no es inherente tan sólo a nuestro patrimonio arabo-musulman sino también a todo el acervo de la historia antigua, en la medida en que lo único que podemos encontrar ahí son unos pocos ejemplos de tolerancia, aunque dichos ejemplos sean considerables en nuestra cultura islámica, lo cual le concede un lugar de relieve dentro del patrimonio humano universal.

El término "tolerancia" no existe, por ejemplo, ni en el Coran ni en la Sunna. Sólo tenemos algunas de sus derivaciones en dichos del Profeta relativos a los negocios en general, y a la venta en particular... Entre las expresiones más recurrentes, cabe resaltar la de "hanafiyya as.samhá" (rito hanafita conciliador).

Por otra parte, si nos referimos al capítulo de la libertad religiosa y de la responsabilidad del hombre, podemos dar con buenos gérmenes que algunos intelectuales llegaron a fécundar durante los siglos del esplendor civilizacional arabomusulman. Sin embargo, las más de las veces, aparecieron corrientes más fuertes que llamaron al oscurantismo y al la reclusión. En efecto, a pesar de la existencia de posturas divergentes, proliferaron los lemas de exclusión y de rechazo y las condenas por herejía o descreimiento.

Si bien podemos considerar que los diferentes credo hijos de setenta y tres sectas de la Umma musulmana - constituyen por su variedad una bendición para la nación, es conocido que cada una de dichas sectas pretendía detener la clave de la salvación en el más allá y desplegaba grandes esfuerzos para imponer su hegemonia en la vida aquí bajo, imbuida en ello generalmente por buenas intenciones, ya que consideraba que era su deber llevar a los demás al paraíso y con fuerza si fuera necesario .

La tolerancia era antiguamente algo relativo. El estatuto de protegidos, relativo a los no musulmanes que vivían en país islámico según capitulaciones , aunque criticado por algunos

SOMMAIRE

*****

* Saâd Ghrab : Préface: De la Tolérance (en Arabe à droite et en Espagnol à gauche) 3

* Tabli Mohamed : Dialogue interreligieux ou confli-religieux : pour un Dialogue de Témoignage, d'Emulation et de Convergence (en Français à gauche) 5

* Cheikha Djomâa : De la Tolérance entre Musulmans et Chrétiens à travers la poésie Andalouse (en Arabe à droite) 5

* Ben Chérifa Mohamed : De la Tolérance religieuse : Ibn Maymoun et les Almohades (en Arabe à droite) 11

* Chahbar Abdelaziz : Convivialité religieuse en Andalousie à travers la poésie (en Arabe à droite) 29

* Ben Mira Omar : Quelques aspects de l'histoire des "Protégés" (Ahl ad-Dimma) en Andalousie (en Arabe à droite) 47

* Comité de Rédaction : Quelques exemples de Tolérance dans le patrimoine musulman (en Arabe à droite) 67

* La pédagogie de la Tolérance dans le bassin méditerranéen, projet de charte de Carthage :

(en Arabe à droite) 73

(en Français à gauche) 34

* Ce qu' ils ont dit en matière de Tolérance :

(en Arabe à droite) 76

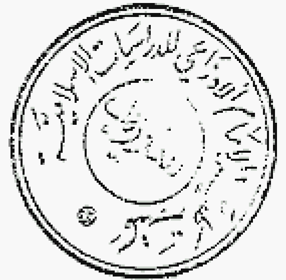
(en Français à gauche) 36

* Recueil de poèmes andalous (en Arabe à droite) 78

* Bibliothèque Andalouse : présentation d'ouvrages (en Arabe à droite) 82

ISSN = 0330-7549

Revue d'Etudes Andalouses





Juin

1995 / 1416

Tunis